Fr. Nietzsche

und

das Erkenntnisproblem.

Inaugural-Dissertation

verfasst und der

Hohen philosophischen Fakultät

der

Kgl. Bayr. Julius-Maximilians-Universität Würzburg

zur

Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt

am 2. Februar 1903

von

Friedrich Rittelmeyer

aus Dillingen.

ACAD. [illegible] BIBL.

Leipzig.

Wilhelm Engelmann.

1903.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorbemerkungen III

I. Die erkenntnistheoretischen Gedanken Nietzsche's . 1

1. Periode 1

α. Hauptwerke 1

β. Nachlassbände 7

2. Periode 22

α. Hauptwerke 22

β. Nachlassbände 35

3. Periode 50

α. Hauptwerke 50

β. Nachlassbände 65

II. Beiträge zur Würdigung derselben 80

a. Die Entwicklung Nietzsche's als Erkenntnistheoretiker . 80

α. 1. Periode 80

β. 2. Periode 84

γ. 3. Periode 87

b. Die Bedeutung der erkenntnistheoretischen Gedanken Nietzsche's 91

α. als Theorie 91

β. als Ausdruck der Persönlichkeit des Denkers . 98

γ. als philosophie-geschichtliche Erscheinung . . 104

Vorbemerkungen.

Wie ein Zauber wirkt Nietzsche's reicher und kühner Geist auf weite Kreise. Es scheint uns indessen, trotz des kaum übersehbaren Reichtums an Nietzsche-Literatur, als ob an solchen Arbeiten noch kein Überfluss sei, die nach verschiedenen Richtungen hin den Erfolg dieses eigenartigen Denkerlebens objektiv festzustellen suchen. Der Komet, der mit Funkeln und Leuchten über das Firmament geht, soll doch nicht vorüberziehen, ohne dass energische Fragen von allen Seiten an ihn gerichtet werden, um zu erfahren, welch bleibende Bedeutung sein Erscheinen für die Geisteswelt unserer Erde gehabt hat.

Nietzsche's Einfluss und Bedeutung liegt nicht auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie. Aber jeder, der im Philosophenmantel vor seine Zeit hintritt, hat sich zweifellos auch vor diesem Forum zu verantworten, ja der Wahrspruch dieser Stätte ist für die Rangordnung der Geister fast entscheidend.

L. Stein in seinem Essay: „Friedrich Nietzsche's Weltanschauung und ihre Gefahren" und A. Riehl in der neuesten Auflage seiner vortrefflichen Schrift: „Friedrich Nietzsche, der Künstler und der Denker" haben beide einen Abschnitt über Nietzsche's Erkenntnistheorie ihrer Darstellung eingefügt. Dazu ist im vergangenen Jahre eine Monographie von R. Eisler erschienen: „Nietzsche's Erkenntnistheorie und Metaphysik". Doch haben sich die beiden ersten Darsteller im engen Rahmen allzusehr beschränken müssen, und Eisler's Schrift, so viel Treffliches sie enthält, scheint uns der Entwicklung Nietzsche's nicht genug gerecht zu werden, Hauptwerke und Nachlassbände zu wenig auseinanderzuhalten und zu viel Eignes einzumischen, so dass sie noch einer

Ergänzung bedarf. Es sei deshalb mit dieser Arbeit ein weiterer Beitrag zur Würdigung des Erkenntnistheoretikers Nietzsche vorgelegt. —

Die Mannigfaltigkeit der Ideen Nietzsche's, insbesondere die chaotische Fülle der Nachlassbände, bringt es mit sich, dass die Auswahl der Gedanken, nach Inhalt und Form in besonders weitgehendem Mass Urteilssache, ja Geschmacksache sein muss. Um der hierdurch unvermeidlich werdenden Willkür nach Kräften entgegenzuarbeiten, und dem Leser einen selbständigen Einblick in die Thatsachen zu ermöglichen, haben wir Nietzsche in ausgiebigster Weise selbst das Wort ergreifen lassen. —

Leider musste nach verschiedenen Auflagen zitiert werden. Die nötigen Angaben darüber finden sich bei Beginn jeder Periode in Anmerkung. —

I. Die erkenntnistheoretischen Gedanken Nietzsche's.

Erste Periode.*)

In dem Erstlingswerk Nietzsche's „Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik“, erschienen Ende 1871, findet sich begreiflicherweise von eigentlich erkenntnistheoretischen Erörterungen keine Spur. Dagegen ist es sehr wohl möglich und zu dem Zweck, einen klaren Überblick über die Entwicklung Nietzsche's zu gewinnen, auch nötig, aus diesem an überraschenden Ansichten und eigenartigen Gedanken reichen Buch die Anschauungen zusammenzustellen, die Nietzsche zu Beginn seiner philosophischen Laufbahn über die Erkenntnis hatte. Wir geben die Gedanken Nietzsche's in logisch geordneter Folge wieder, ohne sie jedoch aus dem Zusammenhang seiner metaphysischen und geschichtsphilosophischen Hauptideen loszulösen. Band Ia.

Der philosophische Kern der Schrift ist die ausdrücklich mit Seitenzahl zitierte Stelle aus Schopenhauer's Hauptwerk, wo Schopenhauer die Musik im Gegensatz zu den anderen Künsten als das unmittelbare Abbild des Willens selbst, als das Metaphysische zu allem Physischen, als das Ding an sich zu aller Erscheinung bezeichnet hat (87). Von der Erscheinung, sagt uns

*) „Die Geburt der Tragödie“ Neue Ausgabe mit dem Versuch einer Selbstkritik, Leipzig (1886); „Unzeitgemässe Betrachtungen“, 2. Auflage, 2 Bände, Leipzig 1893; „Friedrich Nietzsche, Werke“, Band IX und Band X, Leipzig 1896.

Die in Klammern beigefügten Zahlen beziehen sich hier auf die Seiten der Bände.

Nietzsche, gibt es „keine Brücke, die in die wahre Realität, in das Herz der Welt führte. Aus diesem Herzen heraus aber redet die Musik“ (125). Wir fragen, was uns die Musik denn für einen Aufschluss über das Wesen der Dinge zu geben habe, und erfahren wieder in einem drei Seiten langen Zitat aus Schopenhauer, dass die Musik die allgemeine Sprache des Willens ist, die uns alle möglichen Bestrebungen, Erregungen und Äusserungen des Willens in der Allgemeinheit blosser Form zur Darstellung bringt. Dass „das Leben im Grund der Dinge, trotz allem Wechsel der Erscheinungen unzerstörbar mächtig und lustvoll sei“ (34), dass sogar, wie es symbolisch dargestellt ist in der Disharmonie oder im tragischen Helden, am Schmerz die „Urlust percipiert“ werde, indem „selbst das Hässliche und Disharmonische ein künstlerisches Spiel ist, welches der Wille, in der ewigen Fülle seiner Lust, mit sich selbst spielt“ (140), das ist der „metaphysische Trost“, den die Musik und die aus ihr geborene tragische Kunst der Menschheit zu bringen hat, der Einblick in das An-sich der Dinge, den sie dem Sterblichen gewährt. In ähnlicher Weise wird uns von dem Lyriker mitgeteilt, dass seine Ichheit „die einzige überhaupt wahrhaft seiende und ewige, im Grunde der Dinge ruhende Ichheit“ ist, „durch deren Abbilder der lyrische Genius bis auf jenen Grund der Dinge hindurchsieht (22 f.).

Doch hat es zu allen Zeiten ein Streben nach Erkenntnis der Wahrheit mit den Kräften des Denkens gegeben: was hält Nietzsche davon? Er sagt uns, dass der „theoretische Mensch“ (80), als dessen Typus Sokrates erscheint, so wenig je zur Wahrheit kommt, wie einer, der ein Loch durch die Erde zu graben sich vornimmt, wobei sein heissestes Bemühen ihn nicht weit führen kann und noch dazu vor seinen Augen durch die Arbeit des Nächsten wieder zunichte gemacht wird (81). Freilich ruht über dem Erkenntnisstreben der Menschheit „eine tiefsinnige Wahnvorstellung“, „jener uner-

schütterliche Glaube, dass das Denken an dem Leitfaden der Kausalität bis in die tiefsten Abgründe des Seins reiche, und dass das Denken das Sein nicht nur zu erkennen, sondern sogar zu korrigieren imstande sei". „Dieser erhabene metaphysische Wahn ist als Instinkt der Wissenschaft beigegeben und führt sie immer und immer wieder zu ihren Grenzen, an denen sie in Kunst umschlagen muss: auf welche es eigentlich bei diesem Mechanismus abgesehen ist" (81 f.). Nur Lessing, der „ehrlichste theoretische Mensch", hat in einem „Exzess der Ehrlichkeit, wenn nicht des Übermuts" diesen Wahnmechanismus durchschaut. Allermeist aber herrscht „der Glaube an die Ergründlichkeit der Natur und an die Universalheilkraft des Wissens" (95) als ein „im Wesen der Logik verborgener Optimismus" (84). Ist die Wissenschaft durch diesen Optimismus bis an ihre Grenzen getrieben, so sieht sie zu ihrem Schrecken, „wie die Logik sich an diesen Grenzen um sich selbst ringelt und endlich sich in den Schwanz beisst" (84). Es ist das „Urleiden der modernen Kultur" (104), dass der theoretische Mensch vor seinen Konsequenzen erschrickt, nichts mehr ganz haben will „auch mit aller der natürlichen Grausamkeit der Dinge" (104). „Die wahre Erkenntnis, der Einblick in die grauenhafte Wahrheit" würde allerdings auch den Menschen, wie Hamlet, in seiner Thatkraft lähmen und mit Ekel erfüllen, während die Kunst allein jene Ekelgedanken „in Vorstellungen umbiegt, mit denen sich leben lässt" (35 f.).

Nachdem schon jene Traumerscheinung des Sokrates im Gefängnis, die ihn immer wieder aufforderte: „Sokrates, treibe Musik!" eine „Bedenklichkeit über die Grenzen der logischen Kultur" verraten hatte (79), ist der „ungeheuren Tapferkeit und Weisheit Kant's und Schopenhauer's der schwerste Sieg gelungen, der Sieg über den im Wesen der Logik verborgen ruhenden Optimismus, der wiederum der Untergrund unserer Kultur ist" (102). Die sokratische Kultur vermag „das Szepter ihrer Unfehlbarkeit

nur noch mit zitternden Händen zu halten" (103). Sieg und Zukunft gehört einer tragischen Kultur, „deren wichtigstes Merkmal ist, dass an die Stelle der Wissenschaft als höchstes Ziel die Weisheit gerückt wird, die sich, ungetäuscht durch die verführerischen Ablenkungen der Wissenschaften, mit unbewegtem Blicke dem Gesamtbilde der Welt zuwendet und in diesem das ewige Leiden mit sympathischer Liebesempfindung als das eigene Leiden zu ergreifen sucht" (103). Die aus den Tiefen des deutschen Geistes geborene neue Kultur kann man „geradezu als die in Begriffe gefasste dionysische Weisheit" bezeichnen (113). —

Wir wollen an diesen Gedankengängen des jugendlichen Nietzsche nicht umständlich Einzelkritik üben. Es ist trotz aller Pracht eine schwüle Stimmung in der Schrift, und um den Horizont spielt ein eigentümliches Wetterleuchten von skeptischer Lust und Schaffenszuversicht. Uns interessiert vor allem, zur Charakteristik des Denkers Nietzsche, die geringe Wertschätzung, die er von Anfang an der Erkenntnis entgegenbringt. Vor dem Verlangen, dass die Erkenntnis an der Burg einer unfehlbaren Metaphysik die Waffen strecken solle, hätte ihn allerdings ebensowohl geschichtlicher Sinn als kritische Einsicht bewahren sollen. —

Band Ib. Gehen wir von hier zu den „Unzeitgemässen Betrachtungen" weiter, die in den Jahren 1873—1876 erschienen sind, so dürfen wir von den durchaus zeitgeschichtlich gestimmten Aufsätzen noch weniger eigentlich erkenntnistheoretische Untersuchungen erwarten. Blicken wir jedoch durch diese in einem reichen und prächtigen Strom anregender Gedanken dahinflutenden Abhandlungen hindurch auf die Unterströmungen des Nietzsche'schen Denkens, so nehmen wir wahr, wie sich manches zu ändern beginnt.

Von den metaphysischen Hauptgedanken Schopenhauers hören wir so gut wie nichts mehr, obwohl dazu, namentlich in „Schopenhauer als Erzieher", Veranlassung genug gewesen wäre. Gelegent-

lich spricht Nietzsche von der Gerechtigkeit als „einem edlen, ja bereits metaphysisch zu verstehenden Trieb“ (II, 76), erwägt auch den Glauben an eine „metaphysische Bedeutung der Kultur“, der „am Ende gar nicht so erschreckend“ sei (II 78). Ein verächtlicher Seitenblick streift die „Grenzwächter und Aufpasser der Wissenschaften“, die aus der kantischen Lehre „einen müssigen Skeptizismus zu machen beflissen sind“ (II, 100).

Dagegen ist es beachtenswert, wie für das ehemalige Schlagwort des Schopenhauerjüngers „Wille“ sich das Wort „Natur“ leise einschiebt; so (II, 61), wenn er von der „unbewussten Zweckmässigkeit der Natur“ redet und dem gegenüber ein bewusstes Wollen der Menschheitsziele proklamiert; oder (II, 82), wenn er uns sagt, dass die Natur „immer gemeinnützig“ sein will, aber es nicht verstehe „zu diesem Zwecke die besten und geschicktesten Mittel und Handhaben zu finden“. „Das ist ihr grosses Leiden, deshalb ist sie melancholisch“. Haben wir in solchen mythologisierenden Äusserungen deutlich die Reste der Schopenhauer'schen Metaphysik, so kündigt sich eine Wendung zu positivistischer Stimmung doch schon in zarten Denkbewegungen an. Es ist zum Beispiel von dem Genius die Rede, „welcher rein und mit Liebe, dem Dichter ähnlich, auf die Dinge blickt und sich nicht tief genug in sie hineinlegen kann“ (II, 97).

Damit stimmt es überein, wenn Nietzsche jetzt ein positiveres Verhältnis zur Erkenntnis zu gewinnen scheint. Schon die Äusserung über die Kunst, dass in ihr „die in Liebe verwandelte Natur“ ertöne (II, 143), überrascht gegenüber den oben mitgeteilten Äusserungen von der Musik, die allein aus dem Herzen der Welt redet, durch ihre grössere Zurückhaltung. Am meisten jedoch verdient unser Interesse der Satz (II, 130): „Mir scheint die wichtigste Frage aller Philosophie zu sein, wie weit die Dinge eine unabänderliche Artung und Gestalt haben; um dann, wenn diese Frage beantwortet ist, mit der rücksichtslosesten Tapferkeit auf die Verbesserung der als veränderlich erkannten

Seite der Welt loszugehen". Das Erkennen ist hier nicht mehr, wie früher, der abtrünnige Vasall, der durch die Königin Kunst aus seinem angemassten Königreich vertrieben werden soll, es ist vielmehr in den Dienst der Königin getreten und ihr erster Minister geworden. Diese Königin heisst nun aber nicht mehr „Kunst" oder „Kultur", sondern „das Leben" tritt als neues Ideal auf den Plan. Zwar wenn Nietzsche, ganz im Geist seines „Vaters" Schopenhauer, gegen die Universitätsphilosophie polemisiert, dann macht er wohl dem Staat zum Vorwurf, dass ihm nie an der Wahrheit gelegen sei, sondern „immer nur an der ihm nützlichen Wahrheit, noch genauer gesagt, überhaupt an allem ihm Nützlichen, sei dies nun Wahrheit, Halbwahrheit oder Irrtum" (II, 103 f.). Sonst aber macht er kein Hehl daraus, dass ihm selbst das reine Erkennen der Wahrheit keineswegs das höchste Gut ist. „Das Leben ist die höhere, die herrschende Gewalt, denn ein Erkennen, welches das Leben vernichtete, würde sich selbst mit vernichtet haben. Das Erkennen setzt das Leben voraus" (I, 202). Einen Trieb „nach der kalten, reinen, folgenlosen Erkenntnis" kann es gar nicht geben (II, 70). Die „einzige Kritik einer Philosophie, die möglich ist, und die auch etwas beweist", ist die, „zu versuchen, ob man nach ihr leben könne" (II, 98). So kennt Nietzsche auch Lehren, die er „für wahr, aber für tötlich" hält (NB. die Lehren vom souverainen Werden, von der Flüssigkeit aller Begriffe, Typen und Arten, von dem Mangel aller kardinalen Verschiedenheit zwischen Mensch und Tier: I, 189). Positiv und harmonisch fasst sich die Grundstimmung Nietzsche's gegenüber den Fragen des Erkennens und Lebens zusammen in der wenig beachteten, schönen Stelle (II, 44): „Wahrhaftig sein heisst: an ein Dasein glauben, welches überhaupt nicht verneint werden könnte und welches selber wahr und ohne Lüge ist. Deshalb empfindet der Wahrhaftige den Sinn seiner Thätigkeit als einen metaphysischen, aus Gesetzen eines andern und höheren Lebens erklärbaren und im tiefsten Verstand bejahenden."

Gehen wir nun zu den aus dem Nachlass Nietzsche's veröffentlichten Abhandlungen und Entwürfen über, so sind aus dem 9. Band der gesammelten Werke, der Nachträge aus den Jahren 1869—1872 enthält, für unseren Zweck vor allem wichtig: 1. Die Kapitel über den „Wahnmechanismus“ aus dem Entwurf „Die Tragödie und die Freigeister“ vom Herbst 1870; sowie: 2. Die Gedanken und Entwürfe zum 9. Abschnitt der „Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik“, eine Metaphysik der Kunst enthaltend, vom Jahr 1870. Hier zeigt sich unser Denker ebenfalls in durchgängiger Abhängigkeit von Schopenhauer. Es ist dies auffallend, da im Anhang der Biographie (I, 343 ff.) das Fragment einer Kritik des Schopenhauer'schen Systems veröffentlicht ist, das mit der Jahreszahl 1867 versehen ist und zweifellos nach Stil und Gedankenführung in eine sehr frühe Zeit zurückreicht. In dieser Kritik bekundet Nietzsche bereits eine hohe Reife und merkwürdige kritische Sicherheit gegenüber dem Meister. Der kaum Dreiundzwanzigjährige, der vor knapp zwei Jahren die ersten Zeilen von Schopenhauer zu Gesicht bekommen hatte, richtet einen entschlossenen Angriff gerade gegen den Mittelpunkt des Systems. Er bemerkt, dass Schopenhauer das Ding an sich mit einem Namen und mit Prädikaten belege, die uns nur aus der Erkenntnissphäre bekannt sind, dass er eben das, was der Erkenntnis entnommen sein soll, gleichzeitig denken und beschreiben wolle. Er weist ferner darauf hin, dass Kausalität und principium individuationis, welche erst dem Intellekt zukommen sollen, bereits bei der Entstehung des Intellekts vorausgesetzt werden, dass also eine Erscheinungswelt vor der Erscheinungswelt angenommen werde. Band IX.

Wäre Nietzsche in erster Linie Denker, nicht Künstler und Mensch gewesen, so hätte wohl schon diese Kritik eine neue Epoche seines Denkens einleiten müssen. Wir finden aber, dass noch fünf Jahre lang die Hauptgedanken der Schopenhauer'schen Metaphysik, namentlich die Lehren von dem ureinen Willen als

dem Ding an sich und von dem Scheincharakter der Vorstellungswelt, die Angeln sind, in denen sich seine Gedankenwelt bewegt. Er steht zu diesen Lehren, wie ein Scholastiker zu den Dogmen seiner Kirche, sie im Einzelnen kritisch durcharbeitend, aber dem Kern nach als gültig voraussetzend. Um eine möglichst vielseitige Beleuchtung zu erzielen, wollen wir versuchen, Nietzsche's Anschauungen hier nach erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten zu gruppieren.

Auf unsere Frage: Wie steht es um die „Aussenwelt"? — erhalten wir die Antwort: „Die ganze Welt ist Erscheinung, durch und durch, Atom an Atom, ohne Zwischenraum" (165). „Unser Leben ist ein vorgestelltes Leben. Wir kommen keinen Schritt weiter. Freiheit des Willens, jede Aktivität ist nur Vorstellung" (172). Zwar erregt die Schmerzempfindung Bedenken; aber konsequent wird entschieden: wir leiden nur als „vorgestellte Leidende" (169).

Fragen wir: Welche Bedeutung hat das Denken, das begriffliche Verarbeiten der Erscheinungswelt nach den Gesetzen des Erkennens? — so hören wir, dass das Denken gerade so weit reicht, um die Vorstellungswelt als einen Trugmechanismus zu entlarven. „Von Illusionen sich nicht beherrschen lassen, ist ein unendlich naiver Glaube, aber es ist der intellektuelle Imperativ, das Gebot der Wissenschaft. Im Aufdecken dieser Spinngewebe feiert der theoretische Mensch und mit ihm der Wille zum Dasein seine Orgien" (71). „Alle Erweiterung unserer Erkenntnis entsteht aus dem Bewusstmachen des Unbewussten" (72). „Alle Erkenntnis der Wahrheit ist unproduktiv: wir sind die Ritter, die im Walde die Vogelstimmen verstehen, wir folgen ihnen" (77).

Unsre nächste Frage lautet: Was steht hinter der Erscheinungswelt als eigentliche Wahrheit? Hier finden wir unsern Denker, vermutlich unter Nachwirkung seiner eigenen früheren Kritik, auf merkwürdigen Seitenwegen, die von der Schopenhauer'schen Hauptstrasse abzweigen. Er teilt uns mit: „Unser Intellekt führt

uns nie weiter als bis zum bewussten Erkennen, insofern wir aber noch intellektueller Instinkt sind, können wir noch etwas über den Urintellekt zu sagen wagen. Über diesen trägt kein Pfeil hinaus“ (66). Was nötigt zur Annahme eines solchen Urintellekts? Da erfahren wir denn, dass die ungeheure Weisheit in der Bildung der Erkenntnisorgane bei Menschen, Tieren und Pflanzen „bereits die Thätigkeit eines Intellekts“ ist. „Die individuatio ist nun jedenfalls nicht das Werk des bewussten Erkennens, sondern jenes Urintellekts. Dies haben die Kantisch-Schopenhauerischen Idealisten nicht erkannt“ (66). Dieser Urintellekt ist „wesentlich Zweckvorstellung“ (68). — Gegen diese Weiterbildung seiner Lehre würde sich der Meister energisch verwahrt haben. In der That würde die Annahme eines Urintellekts die Schopenhauer'sche Metaphysik auf dem kürzesten Weg zum Theismus zurückführen. Nietzsche selbst scheint den Gedanken bald wieder aufzugeben. „Wenn der Zweck nichts als ein Wiederkäuen von Erfahrungen ist . . ., so dürfen wir das Handeln nach Zweckvorstellungen durchaus nicht auf die Natur der Dinge übertragen, das heisst wir brauchen eine Vorstellung habende Intelligenz gar nicht.“ „Im Reiche der Natur, der Notwendigkeit, ist Zweckmässigkeit eine unsinnige Voraussetzung“ (70). „Ich glaube an die Unverständigkeit des Willens. Die Projektionen sind lebensfähig nach unendlicher Mühe und zahllosen misslungenen Experimenten“ (171).

Hinter dem Urintellekt steht nach Nietzsche jedenfalls noch der Wille als das eigentliche Ding an sich. „Der Wille ist und lebt allein“ (170). Was wissen wir nun von diesem „Willen“? — „Im Menschen schaut das Ureine durch die Erscheinung auf sich selbst zurück“ (165). Also „je tiefer unsere Erkenntnis in das Ureine geht — das wir sind — umsomehr erzeugt sich auch das reine Anschauen des Ureinen in uns“ (173). Aber „wir erkennen den Urwillen nur durch die Erscheinung, das heisst, unsre Erkenntnis selbst ist eine vorgestellte,

gleichsam ein Spiegel des Spiegels" (173). Eigentlich lässt sich also über das Ding an sich garnichts aussagen. Zwar entschlüpft Nietzsche einmal die Äusserung: „Der Wille und sein Symbol, die Harmonie, beide im letzten Grunde die reine Logik!" (58). Sonst aber hören wir: „Die Logik ist genau nur auf die Welt der Erscheinung angepasst" (164). „Es gibt keinen Weg zum Ureinen für den Menschen" (166). „Der Wille ist wie in einer Tarnkappe durch die Erscheinung geschützt" (170). „Ein ewiges Sein wird erst durch die Vorstellung zum Werden, zum Willen, das heisst das Werden, der Wille selbst als Wirkender ist ein Schein" (69). „Wir dürfen wohl sagen, dass selbst der „Wille" Schopenhauers nichts als die allgemeinste Erscheinungsform eines uns übrigens gänzlich Unentzifferbaren ist" (130). Denn „auch das gesamte Triebleben, das Spiel der Gefühle, Empfindungen, Affekte, Willensakte, ist uns — wie ich hier gegen Schopenhauer einschalten muss — bei genauester Selbstprüfung nur als Vorstellung, nicht seinem Wesen nach, bekannt" (130). Darum: „Wille, wenn damit eine Vorstellung verbunden sein muss, ist auch kein Ausdruck für den Kern der Natur" (71). Doch entscheidet sich Nietzsche schliesslich wieder so: Die Lust- und Unlustempfindungen sind die „allgemeinste Erscheinungsform, aus der und unter der wir alles Werden und Wollen einzig verstehen, und für die wir den Namen „Wille" festhalten wollen" (131). — Ähnlich hatte schon Schopenhauer in den Ergänzungen zu seinem Hauptwerk „Wille" und „Ding an sich" unterschieden. Aber Schopenhauer gibt nur zu, dass uns „Wille" blos in Form der zeitlichen Anschauung gegeben ist; Nietzsche sieht noch etwas schärfer und bemerkt an dem „Willen" auch andere Elemente aus der Erscheinungswelt. So hat die Bearbeitung des Schopenhauer'schen Willensdogmas zu einer Auflösung desselben geführt, und wir stehen wieder ratlos vor dem Ding an sich, als einem uns gänzlich unzugänglichen X. Aber wir haben wenigstens mit angesehen, wie energische Bohrversuche Nietzsche macht in die

Tiefe der Schopenhauer'schen Metaphysik hinein, — und damit haben wir erkannt, dass seiner Trennung vom Meister vor allem wohl erkenntnis-theoretische Motive zugrunde lagen.

Wir stellen nun an Nietzsche weiter die Frage: Wie verhält sich das Ding an sich zu unsrer Vorstellungswelt? Welcher notwendige oder willkürliche Zusammenhang besteht zwischen ihnen? — Schopenhauer hatte sich hier mit der Antwort begnügt, dass die Welt in ihrer Totalität, wie in ihren einzelnen Teilen das Wesen des Urwillens darstellt, und weitere Fragen als „transcendent" abgelehnt. Ähnlich erklärt uns Nietzsche: „Die Visionen des Ureinen können ja nur adäquate Spiegelungen des Seins sein" (171). „Woher die Vorstellung? Dies ist das Rätsel. Natürlich ebenfalls von Anbeginn, sie kann ja niemals entstanden sein" (69). „Der eine Weltwille ist zugleich Selbstanschauung, und er schaut sich als Welt: als Erscheinung" (165). Durch diesen Gedanken kommt Nietzsche, weil doch der Wille immer dasselbe sehen müsse, also der Schein unverändert sein müsse wie das Sein, vorübergehend auf die Idee, dass es unendliche Willen gebe, von denen sich jeder in jedem Moment projiziere und sich ewig gleich bleibe, und dass es also für jeden Willen eine verschiedene Zeit gebe" (165). Doch für die Regel genügt ihm die Annahme, dass der Schein als das Nichtreale auch der Nicht-Eine, der Nicht-Seiende, sondern Werdende ist (165). Schon in dieser ersten Periode sehen wir also das „Werden" eine bedeutsame Rolle spielen. — Wie der „Schein" eine adäquate Spiegelung des Seins und gleichzeitig der Gegensatz des Seins sein kann, hätte uns Nietzsche wohl nicht sagen können. —

Beim Nachforschen über die „Selbstanschauung" des Willens thut sich unsrem Philosophen noch eine neue Gedankenbahn auf. „Unser Denken ist nur ein Bild des Urintellekts, ein Denken, durch die Anschauung des einen Willens entstanden, der sich seine Visionsgestalt denkend denkt" (170). „Es scheint aber,

dass unsre Anschauung nur die Abbildung der einen Anschauung ist, das heisst nichts als eine in jedem Moment erzeugte Vision der einen Vorstellung. Die Einheit zwischen dem Intellekt und der empirischen Welt ist die prästabilierte Harmonie, in jedem Moment geboren und sich völlig im kleinsten Atom deckend. Es gibt nichts Innerliches, dem kein Äusserliches entspräche. Somit entspricht jedem Atom seine Seele, das heisst: alles Vorhandene ist in doppelter Weise Vorstellung, einmal als Bild, dann als Bild des Bildes“ (170). — Diese Gedankenfolge ist ein charakteristisches Beispiel dafür, wie kühn Nietzsche vorwärts und vorwärts dringt, auch wenn die Stege fast sichtbar unter seinen Füssen zusammenbrechen. —

Fragen wir zum Schluss, was sich Nietzsche über die Formen, in denen sich unser Vorstellen vollzieht, Raum, Zeit, Kausalität, gedacht hat, so scheint es für gewöhnlich, dass er sie dem menschlichen Vorstellungsmechanismus zuschreibt: „Der Wille kommt nur als Projektion zum Gefühl seiner Willensnatur, das heisst in den Banden von Raum, Zeit, Kausalität“ (167). Wäre die Zeit wirklich, so gäbe es keine Folge. Wäre der Raum wirklich, so keine Folge“ (165). Freilich findet sich auch die Äusserung: „Ich scheue mich, Raum, Zeit und Kausalität aus dem erbärmlichen menschlichen Bewusstsein abzuleiten: sie sind dem Willen zu eigen. Es sind die Voraussetzungen für alle Symbolik der Erscheinungen“ (70).

Band X. Doch wollen wir Nietzsche diese Ungleichmässigkeit nicht nachtragen, da er uns gerade in Bezug auf die Begriffe Raum und Zeit mit einem eigentümlichen Versuch beschenkt hat, dem ersten in strengerem Sinn erkenntnistheoretischen, der im 10. Band der Werke veröffentlicht ist und vom Herausgeber auf Grund der Handschrift in die ersten Monate des Jahres 1872 gesetzt wird, also unmittelbar nach dem Erscheinen des Erstlingswerks verfasst wäre. Nietzsche geht davon aus, dass wir „nichts als Empfindung und Vorstellung“ haben (429), dass

wir uns somit weder das Nichtsein, noch „reine Zeit, Raum, Welt existierend, aber ohne das Empfindende und Vorstellende“ denken können. Auch eine Entwicklung der Materie zum Vorstellenden ist „unmöglich“, denn „die Materie selbst ist nur als Empfindung gegeben“. Dann wendet sich Nietzsche dem Raum-Zeit-Problem zu. Wenn wir uns zwei Raumpunkte A und B auf einander wirkend denken, so ist das A, welches mit seiner Wirkung B erreicht, nicht mehr dasselbe, und ebensowenig das B, welches erreicht wird; denn „jede Wirkung hat einen Weg zurückzulegen“. Mit andern Worten: „Die Bewegung laboriert an dem Widerspruch, dass sie nach Raumgesetzen konstruiert und durch Annahme einer Zeit wieder diese Gesetze unmöglich macht, das heisst: zugleich ist und nicht ist“. „Hier ist durch die Annahme zu helfen, dass entweder Zeit oder Raum = 0 ist“ (430). So kommt Nietzsche auf die Idee, dass alle räumlich vorgestellten Körper Zeitfiguren sein könnten. „Nehme ich den Raum als unendlich klein, so . . . . fallen alle punktuellen Atome zusammen in einen Punkt“. „Da aber die Zeit unendlich teilbar ist“, so kann ich jeden Zeitpunkt besetzen mit dem einen Raumpunkt. „Also könnte man sich eine ganze Körperwelt denken, alle aus einem Punkte bestritten, aber so, dass wir Körper in unterbrochene Zeitlinien auflösen“ (431). „Es gibt dann kein Nebeneinander, als in der Vorstellung“. „Die Zahl und die Art der Aufeinanderfolge jenes einen oft gesetzten Punktes macht dann den Körper aus“. „Wir hätten dann eine punktuelle Kraft, welche zu jedem späteren Zeitmoment ihrer Existenz eine Relation hätte“ (432). Doch, fügt Nietzsche selbst hinzu, „müsste man dann jedenfalls die Zeit mit einer konstanten Kraft wirkend denken, nach Gesetzen, die wir uns nur aus dem Nebeneinander deuten können“. Die vorhandene Welt bestünde in der Sichtbarwerdung dieser Kraftproportionen, das heisst Übersetzung ins Räumliche“. Die Kräfte sind dann nur „Funktionen der Zeit“. Sie „äussern sich in den Relationen naher oder ferner Zeitpunkte, nämlich

schnell oder langsam“ (433). Da nun aber die Zeit kein continuum ist, sondern sich aus „total verschiedenen Zeitpunkten“ zusammensetzt, so sind diesen Zeitpunkten dynamische Eigenschaften zuzuschreiben; und da es auch bei der Empfindung keine Gleichzeitigkeit gibt, so ist der dynamische Zeitpunkt identisch mit dem Empfindungspunkt, und die Zeitatomistik fällt mit einer Empfindungslehre zusammen (434). — Wenn man die sehr bemerkenswerten Bruchstücke zur „Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen“ vergleicht, die ebenfalls im zehnten Band veröffentlicht sind, so drängt sich die Vermutung auf, dass Nietzsche durch Zeno und dessen dialektische Behandlung des Raum-Zeit-Problems zu diesem Versuch angeregt worden sein könnte (cf. X, 59 ff.). Es ist ein Versuch von eigentümlicher Kühnheit und Energie der erkenntnistheoretischen Konzeption. Sehen wir den Ausgangspunkt der ganzen Betrachtung näher an, so bemerken wir hier wieder einen charakteristischen Zug des Denkers Nietzsche: Die analytischen Vereinfachungen, welche die Bewegungsgesetze, wie alle Gesetze unseres Denkens, an der „Wirklichkeit“ vornehmen, bezeichnet er in rascher Übertreibung als Widersprüche und Irrtümer. —

Ein Jahr nach diesem erkenntnistheoretischen Versuch, im Frühjahr 1873, finden wir Nietzsche wieder mit dem Erkenntnisproblem beschäftigt. Der 10. Band der Werke enthält nämlich auch das interessante Fragment einer zusammenhängenden Arbeit „Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“, das als Einleitung zu dem geplanten Werk „Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen“ gedacht war; ferner Gedanken und Entwürfe zu dieser Abhandlung und Entwürfe zu zwei weiteren Arbeiten „Der Philosoph. Betrachtungen über den Kampf von Kunst und Erkenntnis“ (Frühjahr 1873), und „Die Philosophie in Bedrängnis“ (Herbst 1873). Hier finden wir Nietzsche noch mehr auf freien und selbständigen philosophischen Pfaden. Sein Wunsch ist, die Frage nach dem Wert der Erkenntnis zu

behandeln „wie ein kalter Engel, der die ganze Lumperei durchschaut“ (180). — Wir versuchen, die getrennten Gedanken zu einem methodischen Gedankengang zu verbinden. —

Man erfährt einen Nervenreiz. „Von dem Nervenreiz aber weiterzuschliessen auf eine Ursache ausser uns ist bereits das Resultat einer falschen und unberechtigten Anwendung des Satzes vom Grunde“ (165). „Das Verhältnis eines Nervenreizes zu dem hervorgebrachten Bilde ist an sich kein notwendiges“, nur durch die millionenfache Gewöhnung und tausendjährige Vererbung erscheint es als ein strenges Kausalitätsverhältnis (172). Das Wort ist „die Abbildung eines Nervenreizes in Lauten“ (165). „Ein Nervenreiz, zuerst übertragen in ein Bild! Erste Metapher. Das Bild wieder nachgeformt in einem Laut! Zweite Metapher. Und jedesmal vollständiges Überspringen der Sphäre, mitten hinein in eine ganz andere und neue“ (166). Das „Ding an sich“ „ist dem Sprachbildner ganz unfasslich und ganz und gar nicht erstrebenswert. Er bezeichnet nur die Relationen der Dinge zu den Menschen und nimmt zu deren Ausdrucke die kühnsten Metaphern zu Hilfe“ (166). Also: „Das ganze Material, worin und womit später der Mensch der Wahrheit, der Forscher, der Philosoph arbeitet und baut, stammt, wenn nicht aus Wolkenkukuksheim, so doch jedenfalls nicht aus dem Wesen der Dinge“ (166).

Ähnlich, wie mit der Entstehung der Worte, verhält es sich mit der Entstehung der Begriffe. Ein Wort wird dadurch zum Begriff, „dass es eben nicht für das einmalige, ganz und gar individualisierte Urerlebnis . . . sondern zugleich für zahllose, mehr oder weniger ähnliche, das heisst streng genommen niemals gleiche, also lauter ungleiche Fälle passen muss“ (167). Mit andern Worten: „Das Übersehen des Individuellen und Wirklichen gibt uns den Begriff“ (167). Der Begriff ist: „Das Residuum einer Metapher“ (169), die „Begräbnisstätte“ einer Anschauung (150). Die Illusion ist „wenn nicht die Mutter, so doch die Grossmutter eines jeden Begriffs“ (169). Demnach ist die gesamte

Begriffswelt nichts anderes als „gleichsam auf fliessendem Wasser das Auftürmen eines unendlich komplizierten Begriffsdomes" (170).

„Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen, kurz eine Summe von menschlichen Relationen . . . Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind . . . Münzen, die ihr Bild verloren haben . . ." (168). Selbst das Wort „Sein" bezeichnet nur die allgemeinste Relation, die alle Dinge verknüpft, ebenso wie das Wort „Nichtsein" (Fragment über die griechische Philosophie 57). Da esse im Grund „atmen" heisst, ist auch dieser Begriff aus einer Metapher entstanden (58). Solche Gedanken steigert Nietzsche zu dem Satz, dass „Erkennen und Sein die sich widersprechendsten aller Sphären" sind (57). Oder massvoller: „Zwischen zwei absolut verschiedenen Sphären wie zwischen Subjekt und Objekt gibt es keine Kausalität . . . sondern höchstens ein ästhetisches Verhalten . . . eine nachstammelnde Übersetzung in eine ganz fremde Sprache" (172). — Gelegentlich hat Nietzsche selbst vor solcher Übertreibung gewarnt, als vor einer „dogmatischen Behauptung", die als solche „ebenso unerweislich ist wie ihr Gegenteil" (168).

Da es denn keinen Weg zum Wesen der Dinge gibt, muss sich der Mensch damit begnügen, „gleichsam ein tastendes Spiel auf dem Rücken der Dinge zu spielen" (163). Er sitzt in seinem Bewusstseinszimmer und vermag nicht einmal auf die Welt seines eigenen Körpers hinabzublicken. Die Natur „warf den Schlüssel weg" (163).

Aber es ist auch gar nicht die Aufgabe des Intellekts, das Wesen der Dinge zu erfassen. Er ist „gerade nur als Hilfsmittel den unglücklichsten, delikatesten, vergänglichsten Wesen beigegeben, um sie eine Minute im Dasein festzuhalten" (162). Es gibt für den Intellekt „keine weitere Mission, die über das Scheinleben hinausführte" (161). Er „entfaltet seine Hauptkräfte in der Verstellung" (162). „Es gab Ewigkeiten, in denen er

nicht war; wenn es wieder mit ihm vorbei ist, wird sich nichts begeben haben“ (161). —

Nietzsche bringt selbst gegen seine Skepsis etliche Einwände vor. Er findet „fast nichts unbegreiflicher, als wie unter den Menschen ein ehrlicher und reiner Trieb zur Wahrheit aufkommen kann“ (163). „Wahrheit“ ist doch nur so entstanden, dass, um das allergröbste bellum omnium contra omnes aus der Welt zu schaffen, „fixiert“ wurde, „was von nun an Wahrheit sein soll“ (164). Wahrhaftig sein heisst nichts anderes, als „die usuellen Metaphern brauchen“, „herdenweise in einem für alle verbindlichen Stile zu lügen“ (168). Nur vergisst dies der Mensch durch die hundertjährige Gewöhnung und kommt dadurch zum Gefühl der Wahrheit (168). „Die Wahrheit erscheint als soziales Bedürfnis“ (185), darum ist die Wahrhaftigkeit „eine eudämonistische Forderung“ (180). Nun aber sind die Begriffe der Persönlichkeit, ja der moralischen Freiheit, auf die sich die Wahrhaftigkeit als ein „moralisches Phänomen“ (185) gründet, „notwendige Illusionen, so dass selbst unsere Wahrheitstriebe auf dem Fundament der Lüge ruhen“ (185). Wie jedoch die Wahrhaftigkeit sich auf Illusionen gründet, so ist auch das aus der „Wahrhaftigkeit“ geborene (185) angebliche Wahrheit — haben „im Grunde immer nur ein Glaube, die Wahrheit zu haben“, ein „Wahn“ (185), der aber dieselben Dienste thut, wie die wirkliche Wahrheit (184, 196). Denn dieser Glaube setzt „eine unbedingte Erkenntniskraft“ bei dem Individuum voraus (182). Da nun selbst die Skepsis noch einen Glauben enthält, den Glauben an die Logik, in dem „Äussersten“ aber, dem Preisgeben der Logik „niemand leben kann“, so ist erwiesen, „dass der Glaube an die Logik und überhaupt der Glaube zum Leben notwendig ist, dass also das Bereich des Denkens eudämonistisch ist. Dann tritt aber die Forderung der Lüge hervor: wenn nämlich Leben und Eudämonie ein Argument ist“ (183). — Hier blicken wir hinab in die unterirdische Werkstätte, in der sich Nietzsche die Waffen zu seinen späteren

Feldzügen gegen die „Wahrheit“ schmiedet. Allerdings wird er unseres Erachtens damit Recht behalten, dass gerade im reinsten Wahrheitsstreben am meisten ein Glaube nachweisbar ist, der Glaube nämlich, dass die Wahrheit vor dem Irrtum den Vorzug verdient — woraus sich aber ganz andere Schlüsse ziehen lassen, als Nietzsche sie gezogen hat.

Doch Nietzsche soll uns noch die Entstehung der Logik erklären. Die „wunderbare Erfindung der Logik“ (187) ist so zu denken, dass im Kampf der Wahrheiten, dass heisst natürlich der „für Wahrheiten gehaltenen Unwahrheiten“ (186) die Menschen die „Allianzen der Reflexion“ suchten (186). „Alles wirkliche Wahrheitsstreben ist in die Welt gekommen durch den Kampf um eine heilige Überzeugung, durch das Pathos des Kämpfens“ (187). — Gewiss wird die Höherentwicklung der logischen Methoden ähnlich zu denken sein; aber eben damit, dass die Menschen gerade die Logik zu Hilfe riefen, ist bewiesen, dass sie in ihr eine selbständige Macht, eine wertvolle Bundesgenossin, ja sogar eine unparteiische Schiedsrichterin erblickten. Eine einzige Thatsache, wie die, dass sich die Jahrtausende lang in den verschiedenartigsten Erdteilen getrennt von einander aufwachsenden Völker sofort bei ihrem Zusammentreffen nicht nur über die Gegenstände der Vorstellungswelt, sondern auch über die Gesetze der Logik verständigen können, muss die ganze Erkenntnisgenese Nietzsche's höchst verdächtig machen. Nietzsche selbst sagt nebenbei einmal, dass der Mensch die Wahrheit höchstens „in der Form der Tautologie haben könne“ (164); damit gibt er eigentlich einen anderen Ursprung der Logik und der Wahrheitserkenntnis überhaupt zu, die Erfahrung von Identität und Widerspruch. Er hätte in seiner Sprache ebensogut sagen können: Also ist die Tautologie „wenn nicht die Mutter, so doch die Grossmutter“ der Wahrheit. —

Nietzsche selbst findet noch ein Gegenargument gegen seine Skepsis in dem Eindruck, den die ewige Konsequenz, Allgegen-

wart und Unfehlbarkeit der Naturgesetze“ auf den Menschen mache (173). Aber, sagt er, „hätten wir noch, jeder für sich, eine verschiedenartige Sinnesempfindung . . . so würde niemand von einer solchen Gesetzmässigkeit der Natur reden“ (173). Ferner ist uns ein Naturgesetz ja nicht an sich bekannt, sondern nur „in seinen Relationen zu anderen Naturgesetzen, die uns wieder nur als Summen von Relationen bekannt sind (173). Wir kennen nur das wirklich, was wir selbst hinzubringen: „Zeit, Raum, Successionsverhältnisse und Zahlen“. Diese aber produzieren wir in uns und aus uns „mit jener Notwendigkeit, mit der die Spinne spinnt“ (174). Es stellt sich heraus, dass selbst „jene künstlerische Metapherbildung, mit der in uns jede Empfindung beginnt“, diese Formen voraussetzt. Der ganze Bau der Begriffe ist somit nichts anderes, als „eine Nachahmung der Zeit-, Raum- und Zahlenverhältnisse auf dem Boden der Metaphern (174). — Damit wäre den „Raum- und Zeitverhältnissen“ ein gewisses apriori zugestanden — eine Auffassung, die zur Auseinandersetzung mit den oben dargelegten Äusserungen über die Entstehung von Wahrheit und Logik hindrängte (cf. 2. Periode).

Aus diesem hier ausführlich wiedergegebenen Gedankengang entwickelt sich in den Nachträgen zu „Wahrheit und Lüge“ noch ein anderer Gedankengang. „Alles Erkennen ist ein Widerspiegeln in ganz bestimmten Formen, die von vornherein nicht existieren“ (189). „Was die Dinge s i n d, ist nur zu beweisen durch ein danebengestelltes messendes Subjekt“ (189). „Ihre Eigenschaften an sich gehen uns nichts an, aber insofern sie auf uns wirken“ (190). „Absolute und unbedingte Erkenntnis ist Erkennenwollen ohne Erkenntnis“ (189). Es kann verschiedene messende Wesen geben, unsere Auffassung der Welt gilt uns jedoch „als richtiger, das heisst der Wahrheit entsprechender“ (190). Mensch und Erkenntnis entwickeln sich langsam: „also das Weltbild wird immer wahrer und vollständiger“ — natürlich nur als Wider-

spiegelung, aber „der Spiegel selbst ist nichts ganz Fremdes, dem Wesen der Dinge Ungehöriges, sondern selbst langsam entstanden als Messer der Dinge" (190). „Den natürlichen Prozess setzt die Wissenschaft fort" (190).

In kühner Wendung schliesst sich an diesen Gedankengang noch ein neuer an. „Wir kennen nur eine Realität — die der Gedanken. Wie? Wenn das das Wesen der Dinge wäre!" (190). Der Gedanke ist „aus Empfindung und Gedächtnis zusammengesetzt" (191). „Dass sich ein Stoff, bei der Berührung mit einem anderen, gerade so entscheidet, ist Gedächtnis und Empfindungssache. Irgendwann hat er es gelernt, das heisst: die Thätigkeiten der Stoffe sind gewordene Gesetze. Dann aber muss die Entscheidung gegeben sein durch Lust und Unlust" (192). „Dann reicht die Erkenntnis des Menschen viel tiefer ins Wesen der Dinge. Die ganze Logik in der Natur löst sich dann auf in ein Lust- und Unlustsystem" (192). „Wenn alles Empfindung hat, so haben wir ein Durcheinander von kleinsten, grösseren und grössten Empfindungszentren. Die Empfindungskomplexe, grösser oder kleiner, wären „Wille" zu benennen" (191). Aus den allmählich ganz eingelebten Reflexbewegungen entsteht „die Schlussoperation, das heisst das Gefühl der Kausalität. Von der Kausalitätsempfindung hängen Raum und Zeit ab" (191). Diese Anschauung korrigiert Nietzsche nachher, indem er sagt: „Die erste Empfindung bringt bereits die Kausalitätsempfindung hervor. Der innere Zusammenhang von Sinnes-Reiz und -Thätigkeit übertragen auf alle Dinge ist Kausalität. An unseren Sinnesfunktionen deuten wir uns die Welt" (193). Wir deuten sie aber nach Analogie der inneren Erfahrung: Die Kausalität ist „eine Metapher, entlehnt aus Wille und That (193). —

Mit Interesse sehen wir, wie hier alle möglichen zukünftigen Gedanken Nietzsche's durcheinander gähren. Da hier auch der Kausalität ein gewisses apriori eingeräumt ist, so kann man es

vielleicht als eine Vereinigung der verschiedenen zuletzt entwickelten Gedankenreihen bezeichnen, wenn es zum Schlusse heisst: „Die Formen des Intellekts sind aus der Materie entstanden, sehr allmählich. Es ist an sich wahrscheinlich, dass sie streng der Wahrheit adäquat sind. Woher sollte so ein Apparat, der etwas Neues erfindet, gekommen sein?" (198). Wir hätten also hier einen, wenn auch unmethodischen und unvollständigen, aber immerhin interessanten Versuch vor uns, durch Anwendung evolutionistischer Gedanken auf die Entstehung des Intellekts eine Annäherung zwischen Subjekt und Objekt herzustellen und einen Zugang zum Problem der Realität zu eröffnen. Freilich wäre auch dieser Versuch wohl nicht von der Kritik ausgeschlossen, die Nietzsche selbst in seinem Kollegienheft bei Besprechung des Demokrit dem Materialismus zuteil werden lässt: indem er aus dem Materiellen, das wir nur „hindurchgegangen durch die Maschinerie des Gehirns" kennen, das „einzig unmittelbar Gegebene, die Vorstellung" ableiten wolle, begehe er eine ungeheure petitio principii" (114). — Es lässt sich erklären, dass durch das Auftauchen dieser neuen Gedankenreihen die Vollendung von „Wahrheit und Lüge" verhindert wurde. —

Nach allem, was wir gehört haben, kann es uns nicht mehr Wunder nehmen, wenn wir bei Nietzsche bereits die Abkehr von der Metaphysik vollzogen finden, lange ehe er in öffentlicher Schwenkung unter die Positivisten ging. In dem Fragment „Der Philosoph" trägt sogar ein ganzer Abschnitt die Überschrift „Das Ende der Metaphysik". Hier heisst es: „Ihr sollt euch nicht in eine Metaphysik flüchten, sondern euch der werdenden Kultur thätig opfern. Deshalb bin ich streng gegen den Traumidealismus" (211). „Was für eine metaphysische Welt es geben soll, ist gar nicht abzusehen" (210). Noch mehr! Da die Erkenntnis zu stehen hat „im Dienste des besten Lebens" (204); da „die rastlose Erkenntnis" „ins Öde und Hässliche geht" (219; „unsere Naturwissenschaft geht auf den Untergang, im Ziele

der Erkenntnis hin, unsere historische Bildung auf den Tod jeder Kultur": 207) — so hat die „beherrschende Philosophie" „auch das Problem zu bedenken, bis zu welchem Grade die Wissenschaft wachsen darf" (204). —

Haben wir in den Hauptwerken gleichsam von aussen her gesehen, wie Nietzsche's Stellung sich allmählich ändert, so sehen wir jetzt von innen her die einzelnen Verschiebungen und die Motive zu denselben. Wir können uns freilich nicht versagen, hier dem Antimetaphysiker Nietzsche ein Geschichtchen zu erzählen, das er selbst einmal in dieser Periode noch den Positivisten erzählt: „Der Kaiser Augustus gebot, als ganz kleiner Knabe, den Fröschen auf einem Landhause Schweigen, die ihm durch ihr Quaken lästig fielen: sie sollen von da an geschwiegen haben, wie Sueton sagt" (238).

Zweite Periode.*)

Band II—V. Die psychologischen und moralgenetischen Untersuchungen, in die Nietzsche, sicher nicht ohne manche Anregungen durch

*) „Menschliches Allzumenschliches" 1878, Band II der Gesamtausgabe; „Vermischte Meinungen und Sprüche", „Der Wanderer und sein Schatten" 1879, als Band III der Gesamtausgabe zusammengefasst; „Morgenröte" 1881, Band IV; „Die fröhliche Wissenschaft" 1882, Band V. — Es lag uns hier die „Neue Ausgabe", Leipzig, Fritzsch, 1886 und 1887 vor. Um das Nachschlagen in anderen Ausgaben zu erleichtern, zitieren wir hier nach den Nummern der Aphorismen, was sich bei den Hauptwerken dieser Periode am ehesten durchführen lässt. — Als Ergänzung des Nachlasses tritt hinzu Band XI und XII (1. Hälfte) der Gesamtausgabe (2. Auflage 1901). Diese Bände mussten wieder nach der Seitenzahl zitiert werden. — Bei der Bearbeitung hat es sich als das Zweckdienlichste erwiesen, die Äusserungen der Nachlassbände, soweit sie nur eine Auslegung oder Weiterführung der öffentlich ausgesprochenen Gedanken bedeuten, der Hauptdarstellung einzureihen. Doch findet sich in jedem Band ein grösserer erkenntnis-theoretischer Abschnitt, der eine gesonderte Behandlung erfordert hat.

Paul Rée zu empfangen, etwa seit Anfang 1876 eingetreten war, hatten seinen Abschied von der Metaphysik zu einem endgiltigen und öffentlichen gemacht. Der Dank gegen den Freund und das Hauptmotiv des Abschieds finden sich vereinigt in der vielbesprochenen Stelle: „Welches ist doch der Hauptsatz, zu dem einer der kühnsten und kältesten Denker, der Verfasser des Buchs „Über den Ursprung der moralischen Empfindungen“ vermöge seiner ein- und durchschneidenden Analysen des menschlichen Handelns gelangt? „Der moralische Mensch,“ sagt er, „steht der intelligiblen (metaphysischen) Welt nicht näher, als der physische Mensch.“ Dieser Satz, hart und schneidig geworden unter dem Hammerschlag der historischen Erkenntnis, kann vielleicht einmal, in irgend welcher Zukunft, als die Axt dienen, welche dem „metaphysischen Bedürfnis“ der Menschen an die Wurzel gelegt wird“ (II, 34). Diese Auffassung wird jetzt auch dem alten Lehrer Schopenhauer gegenüber zur Geltung gebracht. Er, dem man erst „das bunte Leopardenfell seiner Metaphysik“ abziehen muss, um „ein wirkliches Moralistengenie“ darunter zu entdecken, hat auch das Vorurteil von der metaphysischen Bedeutsamkeit der Moral geteilt (III a, 33). Im Nachlassband wird die Wirkung der Metaphysik sogar als eine unmoralische gebrandmarkt, da sie gegen die richtige Ordnung des Lebens gleichgiltig mache, das „hiesige“ Glück in pessimistischer Weise entwerte und den Ernst für die Aufgaben des Lebens wegnehme (XI, 21).

Zwar die Möglichkeit einer metaphysischen Welt leugnet Nietzsche bei ruhigem Nachdenken auch jetzt nicht. „Es ist wahr, es könnte eine metaphysische Welt geben; die absolute Möglichkeit davon ist kaum zu bekämpfen“ (II, 9). Aber „mit ihr kann man gar nichts anfangen, geschweige denn, dass man Glück, Heil und Leben von den Spinnenfäden einer solchen Möglichkeit abhängen lassen dürfte. — Denn man könnte von der metaphysischen Welt gar nichts aussagen, als ein Anderssein,

ein uns unzugängliches, unbegreifliches Anderssein; es wäre ein Ding mit negativen Eigenschaften. — Wäre die Existenz einer solchen Welt noch so gut bewiesen, so stünde doch fest, dass die gleichgiltigste aller Erkenntnisse eben ihre Erkenntnis wäre" (II, 9). Das Ding an sich ist vielleicht „eines homerischen Gelächters wert" (II, 16). Ja, noch mehr: „wer uns das Wesen der Welt enthüllte, würde uns allen die unangenehmste Enttäuschung machen. Nicht die Welt als Ding an sich, sondern die Welt als Vorstellung (als Irrtum) ist so bedeutungsreich, tief, wundervoll, Glück und Unglück im Schoss tragend" (II, 29). Als Beispiel führt Nietzsche den Ton an, der von der Wissenschaft als „zitternde Bewegung" begriffen wurde, und meint: „Je mehr wir die Natur entmenschlichen, um so leerer, bedeutungsloser wird sie für uns" (XI, 72).

Wie bei der Moral, so glaubt Nietzsche, in der voreiligen Weise vieler Naturalisten, auch bei der Metaphysik, es genüge zu ihrer Entwertung auf ihre Entstehung hinzuweisen.

Alles was bisher den Menschen „metaphysische Annahmen wertvoll, schreckenvoll, lustvoll gemacht, was sie erzeugt hat, ist Leidenschaft, Irrtum und Selbstbetrug; die allerschlechtesten Methoden der Erkenntnis, nicht die allerbesten, haben daran glauben lehren. Wenn man diese Methoden, als das Fundament aller vorhandenen Religionen und Metaphysiken, aufgedeckt hat, hat man sie widerlegt" (II, 9). Auf eine solche Methode weist Nietzsche selbst hin: „Im Traum glaubte der Mensch in den Zeitaltern roher, uranfänglicher Kultur eine zweite reale Welt kennen zu lernen; hier ist der Ursprung aller Metaphysik" (II, 5). Wo eine dunkle Stelle in der Erkenntnis sich findet, da zaubert der Mensch daraus hervor, „was er braucht, und bevölkert den dunkeln Gang mit Geistern und Ahnungen" (XI, 23). Der metaphysische Trieb, soweit er sich jetzt noch findet, ist überhaupt nur ein religiöser Nachtrieb, nichts besseres (III b, 16). „Jede Philosophie, welche einen religiösen Kometenschweif in die

Dunkelheit ihrer letzten Aussichten hinaus erglänzen lässt, macht alles an sich verdächtig, was sie als Wissenschaft vorträgt: es ist dies alles vermutlich ebenfalls Religion, wenngleich unter dem Aufputz der Wissenschaft“ (II, 110). So kann man die Metaphysik geradezu als die Wissenschaft bezeichnen, „welche von den Grundirrtümern des Menschen handelt, doch so, als wären es Grundwahrheiten“ (II, 18).

Aber „wir haben diese Sicherheiten um die alleräussersten Horizonte gar nicht nötig um ein volles und tüchtiges Menschentum zu leben“ (III b, 16). In Hinsicht auf die letzten Dinge thut uns „nicht Wissen gegen Glauben not, sondern Gleichgiltigkeit gegen Glauben und angebliches Wissen auf jenen Gebieten“ (III b, 16). Im Gegenteil: „Gerade durch die Vergleichung mit dem Reich des Dunkels am Rande der Wissens-Erde steigt die helle und nahe, nächste Welt des Wissens stets im Werte“ (III b, 16). So empfängt denn jetzt Epicur den höchsten Ehrenkranz wegen seiner beiden beruhigenden Trostmittel: „Gesetzt, es verhält sich so, so geht es uns nichts an“; und „es kann so sein, es kann aber auch anders sein“ (III b, 7). —

All' die einzelnen geistvollen Ausführungen Nietzsche's über die Metaphysik hier zu wiederholen, würde uns zu weit führen. Nur verdient es nachdrücklich hervorgehoben zu werden, dass, abgesehen von der Auseinandersetzung mit Schopenhauer's Metaphysik, keinerlei Erkenntniskritik zur Ablehnung der Metaphysik führte, sondern ein Erkenntnisideal, das im Grund ein maskiertes Lebensideal war. Damit stimmt es völlig überein, wenn Nietzsche für den erkenntnis-pessimistischen Verzicht an letzter Einsicht kein bedauerndes Wort übrig hat, dagegen durch die Einbusse von Kraft und Freude, welche mit dem Wegfall metaphysischer Annahmen verbunden ist, immer wieder nachdenklich gestimmt wird (cf. II, 20; II, 22; II, 153; II, 220). —

Die neue Göttin Nietzsche's, der zu Ehren jetzt der Weihrauchduft seiner Beredsamkeit emporsteigt, heisst „Wissenschaft“,

oder, wie er sie auch wohl nennt, „historische Philosophie" (II, 1). Sie ist „die Nachahmung der Natur in Begriffen" (II, 38). Aber im Gegensatz zur Metaphysik, die die Natur in der „pneumatischen" Weise der kirchlichen Gelehrten deutet (II, 8), ja sich den Text der Natur vielfach erst zurechtrichtet und verdirbt (III b, 20), wendet sie die „strengere Erklärungskunst der Philologen" an (II, 8). Der Geist des Antonio im Tasso, der Geist der „vorsichtigen Enthaltung" zeichnet sie aus (II, 631). Nicht, dass sie die Welt als den „Inbegriff einer ewigen Vernünftigkeit" darstellen wollte, denn dass die Welt nicht durchaus vernünftig ist, „lässt sich endgiltig dadurch beweisen, dass jenes Stück Welt, welches wir kennen — ich meine unsere menschliche Vernunft —, nicht allzu vernünftig ist (III b, 2); dagegen ist für sie die Behauptung der Unerklärbarkeit der Natur das eigentliche „böse Prinzip" (II, 136). Da sie die „Hingebung an das Wahre in jeder Gestalt" ist (II, 146), so stellt sie die kleinen, unscheinbaren Wahrheiten höher als die blendenden, beglückenden Irrtümer (II, 3 cf. III b 213), erkennt die wissenschaftlichen Methoden als ein mindestens ebenso wichtiges Ergebnis der Forschung an, wie irgend ein sonstiges Resultat (II, 635), sieht Übergänge an Stelle der Gegensätze (III b, 67), will jedem Ding „das Seine geben", es „in das beste Licht stellen", „mit sorgsamem Auge um dasselbe herumgehen" (II, 636). In ihrer Gerechtigkeit ist sie jedoch eine Gegnerin der Überzeugungen" (II, 636); weiss vielmehr, dass es keine absoluten Wahrheiten gibt, „so wenig, wie es ewige Thatsachen gibt" (II, 2), weiss auch, dass man „streng verstanden, nie von Wahrheit, sondern immer nur von Wahrscheinlichkeit und deren Graden" reden kann (III a, 7 cf. III b, 1). Durch Verständnis alles historisch Gewordenen strebt sie danach, sich zum „kosmischen Selbstbewusstsein" zu erweitern (III a, 88). —

Kann uns dieser naive Wissenschafts-Optimismus bei unserem kühnen Skeptiker mit Recht in Erstaunen setzen, so sehen wir ihn geradezu in Verlegenheit geraten, wenn wir ihm nun seine

eigene alte Frage vorlegen, ob Erkennen oder Leben die übergeordnete Instanz ist. Einerseits scheint er, etwa im Sinn des positivistischen voir pour prévoir, die alte Überordnung des Lebens festhalten zu wollen. Er bezeichnet es als „die ungeheure Aufgabe der grossen Geister des nächsten Jahrhunderts“, „eine alle bisherigen Grade übersteigeude Kenntnis der Bedingungen der Kultur als „wissenschaftlichen Massstab für ökumenische Ziele“ zu finden (II, 25 cf. III b, 189). „Wenn die Wissenschaft nicht an die Lust der Erkenntnis, an den Nutzen des Erkannten geknüpft wäre, was läge uns an der Wissenschaft?“ „Für ein rein erkennendes Wesen wäre die Erkenntnis gleichgiltig“ (III a, 98). „Wenn man nicht das Leben für eine gute Sache hält, die erhalten werden muss, so fehlt all unseren Bestrebungen der Wissenschaft der Sinn (der Nutzen). Selbst wozu Wahrheit?“ (XI, 30). Andererseits fordert er, dass das Wohl der Menschheit zwar nicht der leitende Gedanke, aber der Grenzgesichtspunkt sein müsse im Bereich der Forschung nach Wahrheit (XI, 16). Schliesslich aber hören wir sogar, dass es etwas ganz Neues in der Geschichte sei, dass die Erkenntnis mehr sein wolle, als ein Mittel (V, 123). Wie das Leben des Einzelnen ein „Mittel der Erkenntnis“, ein „Experiment des Erkennenden“ sein darf (V, 324), so kann sich im Dienst der Wahrheit die ganze Menschheit opfern (IV, 45). „Wir wollen alle lieber den Untergang der Menschheit, als den Rückgang der Erkenntnis“ (IV, 429). — Eine ähnliche dreifache Antwort und charakteristische Unsicherheit finden wir bei der Frage nach der Nützlichkeit der Erkenntnis. Nietzsche verkündigt uns den „Glauben an die höchste Nützlichkeit der Wissenschaft und der Wissenden“ (III a, 318), warnt aber auch vor einem übertriebenen Vertrauen auf die Wissenschaft, die nur nützen könne, wenn man seine Ziele schon kennt (XI, 170) und proklamiert doch wieder die Gleichgiltigkeit der Wissenschaft gegen den Nutzen, indem er uns sagt, dass sie, wie die Natur, „den Nutzen und die Wohlfahrt der Menschen gelegentlich, ja

vielfach fördern und das Zweckmässige erreichen" könne, aber „ohne es gewollt zu haben" (II, 38). —

Nachdem wir nun durch Orientierung über die Hauptanschauungen Nietzsche's gleichsam den Boden abgesteckt haben, wollen wir den eigentlich erkenntnistheoretischen Fragen näher treten. Wir sahen, Nietzsche gibt die Möglichkeit einer Wahrheitserkenntnis zu. Innerhalb welcher Grenzen kann nun der Mensch die Wahrheit erkennen und auf welche Weise? Da uns Nietzsche erkenntnistheoretische Zusammenfassungen nicht bietet, verfahren wir am sichersten, wenn wir ihn auf seinen erkenntnisgenetischen Gängen begleiten. Wir hören, dass bei der Frage nach dem Verhältnis von Erscheinung und Ding an sich bisher die Möglichkeit übersehen wurde, dass unsere Erscheinungswelt allmählig geworden und noch im Werden ist (II, 16). Der höchste Triumph der Wissenschaft wird einmal eine „Entstehungsgeschichte des Denkens" sein „mit dem Resultat, dass unsere Welt das Ergebnis einer Menge von Irrtümern, Phantasien ist, welche durch einen ungeheuren Prozess uns vererbt sind und von denen die Wissenschaft uns nur in sehr geringem Masse zu lösen vermag" (II, 18). — Wie vermag uns die Wissenschaft überhaupt von diesen Irrtümern zu lösen? Wie entsteht überhaupt aus dem Irrtum die Wahrheit? — In höchst interessanten Aphorismen zieht Nietzsche Parallelen zwischen unserem Traumleben und den leichtsinnigen Schlüssen im Denkleben früherer Generationen und meint, man könne daraus entnehmen, wie spät das logische Denken, das Strengnehmen von Ursache und Wirkung entwickelt worden sei, wenn wir jetzt noch ziemlich die Hälfte unseres Lebens in jenen primitiven Formen des Schliessens dahinleben (II, 12, 13). „Der grösste Fortschritt, den die Menschen gemacht haben, liegt darin, dass sie richtig schliessen lernen" (II, 271). Ein uns schon bekannter Gedanke erläutert uns, wie es dazu gekommen ist: „Der persönliche Kampf der Denker hat schliesslich die Methoden so verschärft, dass wirklich Wahrheiten entdeckt werden konnten,

und dass die Irrgänge früherer Methoden vor jedermanns Blicken blossgelegt sind“ (II, 634).

So scheint denn etwa in den logischen Gesetzen ein festes Kriterium der Wahrheitserkenntnis gefunden zu sein. Aber nun erfahren wir gleichzeitig, dass die Logik auf Voraussetzungen beruht, „denen nichts in der wirklichen Welt entspricht, zum Beispiel auf der Voraussetzung der Gleichheit von Dingen, der Identität desselben Dinges in verschiedenen Punkten der Zeit“ (II, 11). Dieser Glaube an gleiche Dinge ist aber nur ein Vorurteil des Menschen. „Der Urglaube alles Organischen von Anfang an ist vielleicht sogar, dass die ganze übrige Welt eins und unbewegt ist“ (II, 18). Wenn dann „die verschiedenen Erregungen von Lust und Unlust bemerkbar werden“, werden „allmählich verschiedene Substanzen unterschieden“, aber „jede mit einem Attribut, das heisst einer einzigen Beziehung zu einem solchen Organismus“. Das erste Urteil, dessen Wesen „nach der Feststellung der besten Logiker“ im Glauben besteht (in einer Beziehung zum empfindenden Subjekt), war dann „eine neue, dritte Empfindung als Resultat zweier vorausgegangener einzelner Empfindungen“ (II, 18). — Auf dem Urirrtum, dass es gleiche Dinge gebe, beruht auch die Erfindung der Gesetze der Zahlen (II, 19), beruht auch der Substanzbegriff (V, 142). — Wie aber die Gesetze der Logik auf einem Irrtum beruhen, so sind auch „unsere Empfindungen von Raum und Zeit falsch; denn sie führen, konsequent geprüft, auf logische Widersprüche“ (II, 19). Am letzten Ende treten immer die Resultate in Widerspruch zu der irrtümlichen Grundannahme. So ist zum Beispiel auch die Materie „ein uraltes, eingefleischtes Vorurteil“, „daher stammend, dass das Auge Spiegelflächen sieht, und das menschliche Tastorgan sehr stumpf ist“ (XI, 72); in der Atomenlehre nun fühlen wir uns immer noch zur Annahme eines stofflichen Substrates gezwungen, „während die ganze wissenschaftliche Prozedur die Aufgabe verfolgt hat, alles Dingartige in

Bewegungen aufzulösen" (II, 19). — Die Kausalität ist nur eine Projektion des (ohnedies falsch verstandenen) menschlichen Willensvorganges in die Natur hinein (V, 129). „Ein Intellekt, der Ursache und Wirkung als continuum, nicht nach unserer Art als willkürliches Zerteilt- und Zerstückt-Sein sähe, der den Fluss des Geschehens sähe, — würde den Begriff Ursache und Wirkung verwerfen und alle Bedingtheit leugnen" (V, 112 cf. IV, 171). Kurz: der menschliche Intellekt hat „mit moralischen, ästhetischen, religiösen Ansprüchen in die Welt geblickt" und so „seine irrtümlichen Grundauffassungen in die Dinge hineingetragen. Spät, sehr spät besinnt er sich" (II, 16). Dies: „spät, sehr spät besinnt er sich" ist ungemein bezeichnend. Hier stehen wir wieder vor dem Problem: wie kann es in dieser Welt des Irrtums überhaupt zu einer „Wahrheit" kommen? Nietzsche macht noch einen energischen Versuch, es uns zu erklären. Nachdem der Intellekt ungeheure Zeitstrecken hindurch nichts als Irrtümer erzeugt habe, von denen sich einige als nützlich und arterhaltend ergaben, treten „sehr spät", „als die unkräftigste Form der Erkenntnis", die ersten Wahrheitstriebe auf, als „Äusserungen eines intellektuellen Spieltriebs", dort wo Nutzen und Schaden nicht in Betracht kamen, bis im Denker „der Trieb zur Wahrheit und jene lebenerhaltenden Irrtümer ihren ersten Kampf kämpfen, nachdem auch der Trieb zur Wahrheit sich als eine lebenerhaltende Macht bewiesen hat" (V, 110). — Angenommen, die Wahrheit wäre wirklich auf diese Weise in die Welt gekommen, so wäre gleichwohl daraus nicht zu schliessen, dass die Vernunft nur „durch einen Zufall" in der Welt erschienen sei (IV, 123), und ebensowenig, dass die Wahrheit durchaus keine Macht besitze, sondern die Macht immer erst auf ihre Seite ziehen müsse (IV, 535), sondern das Auftreten der Wahrheit, als einer vom Einzelsubjekt unabhängigen, überall mit Notwendigkeit aus dem Irrtum hervorbrechenden Macht, würde nur um so unbegreiflicher sein.

Dieselbe Schwierigkeit zeigt sich uns, wenn wir nun mit Nietzsche einen Blick in die Werkstätte des Denkers werfen. In bedeutsamem Anklang an zukünftige Gedanken erklärt er uns, dass die Lust an der Erkenntnis aus den mancherlei Machtgefühlen entsteht, die die Erkenntnis mit sich führt (II, 252). Auch zeigt er uns in glänzenden Schilderungen, wie durchaus persönlich sich der Denker zu seinen Gedanken verhält, wie Ehestiftung, Staatenbegründung, Kinderzucht, Armen- und Krankenpflege auch in seinem Reiche die alltäglichen Ereignisse sind. „Dies erwäge man . . . gewiss wird niemand dann von einem „Erkenntnistrieb an und für sich“ reden.“ In demselben Aphorismus aber sagt er uns: „Im Reiche des Denkens sind Macht und Ruf schlecht zu behaupten, die sich auf dem Irrtum oder der Lüge aufbauen.“ Darin, dass wir uns vor unseren eigenen Gedanken fürchten, dass wir uns aber auch in ihnen ehren . . . „darin hat das seltsame Phänomen seine Wurzel, welches ich „intellektuales Gewissen“ genannt habe. — So ist auch hier etwas Moralisches höchster Gattung aus einer Schwarzwurzel herausgeblüht“ (III a, 26). — Deutlich tritt uns hier die Wahrheit als eine objektive Macht entgegen, die dann natürlich auch eine eigene Lust, die Freude am reinen Erkennen, mit sich führen kann. Nur steht um so rätselhafter wieder die Frage vor uns: Wie konnte die „Wahrheit“ aus ihrem Gegensatz entstehen? —

Gewiss ist es nicht zufällig, wenn wir bei Nietzsche von irgendwelchen Kriterien der Wahrheit nichts erfahren. Er warnt davor, die beim Finden einer Wahrheit aufgewendete Mühe als Massstab für den Wert der gefundenen Wahrheit zu betrachten (III b, 4). Er erklärt sich wiederholt besonders lebhaft dagegen, dass dem Beglückenden einer Meinung ein Wert beigemessen werde, aber eigene feste Massstäbe der Wahrheit, ausser den bereits von seinem Misstrauen verdächtigen Massstäben der Logik, bietet er uns nirgends.

Dagegen empfindet er umgekehrt mehr und mehr die „Wahrheit“ selber als Problem. „Zu den Dingen, welche einen Denker in Verzweiflung bringen können, gehört die Erkenntnis, dass das Unlogische für den Menschen notwendig ist, und dass aus dem Unlogischen vieles Gute entsteht. Es steckt so fest . . . in allem, was dem Leben Wert verleiht, dass man es nicht herausziehen kann, ohne damit diese schönen Dinge heillos zu beschädigen“ (II, 31). Da alles Urteilen und Abschätzen notwendig ungerecht ist, andererseits aber ohne Urteilen und Abschätzen niemand leben kann, so sind wir „von vornherein unlogische und daher ungerechte Wesen, und können dies erkennen. Dies ist eine der grössten und unauflösbarsten Disharmonien des Daseins“ (II, 32). So nennt sich Nietzsche einen „Pessimisten des Intellekts“ (III a, 11), und redet von einer „Philosophie der logischen Weltverneinung“, „welche übrigens sich mit einer praktischen Weltbejahung ebenso gut wie mit deren Gegenteile vereinigen lässt“ (II, 29). Es wird sogar die Pflicht zur Wahrheit in Frage gestellt (III a, 43); das Problem taucht auf, ob man bewusst in der Unwahrheit bleiben könne (II, 34), da ja doch das Leben mit Illusionen, Einseitigkeiten, Leidenschaften muss geheizt werden (II, 251). —

Vergleicht man diese zuletzt dargestellten Gedanken mit Nietzsche's oben angeführten Äusserungen über die Wissenschaft, so liegt der Zwiespalt klar am Tage, der sich durch diese zweite Periode hindurchzieht. Auf der einen Seite ein naives Zutrauen zu der neuen Königin „Wissenschaft“, auf der andern Seite der alte, durch entwicklungsgeschichtliche Betrachtungen neu genährte Argwohn gegen die „Wahrheit“: auf die Dauer liess sich beides nicht vereinigen! Dabei ist es sehr beachtenswert, wie beide Gedankenströmungen lange Zeit neben einander hergehen und sich gegenseitig nicht zu stören scheinen. Erst in der „Morgenröte“ lässt sich allmählich erkennen, welche Diagonale sich als Resultante der beiden divergierenden Linien ergeben wird. Die

Wandlung verrät und verkündigt sich am deutlichsten in dem erkenntnistheoretischen Seufzer: „Versuchen wir den Spiegel an sich zu betrachten, so entdecken wir endlich nichts, als die Dinge auf ihm. Wollen wir die Dinge fassen, so kommen wir zuletzt wieder auf nichts als auf den Spiegel. — Dies ist die allgemeinste Geschichte der Erkenntnis“ (IV, 243). Und dasselbe sagen uns auch andere Aphorismen. „Erkenne dich selbst! ist die ganze Wissenschaft. — Erst am Ende der Erkenntnis aller Dinge wird der Mensch sich selbst erkannt haben. Denn die Dinge sind nur die Grenzen des Menschen“ (IV, 48). „Warum sieht der Mensch die Dinge nicht? Er steht selber im Wege: er verdeckt die Dinge“ (IV, 438). Was wird am Ende aller ihrer Erkenntnisse die Menschheit erkannt haben? — Ihre Organe!“ (IV, 483.)

Dass sich hier vor unseren Augen eine Abkehr von der Wissenschaft vollzieht, bestätigt sich, wenn nun die Sprache auf die „Wissenschaft“ selbst kommt. Früher hörten wir sie definieren als die „Nachahmung der Natur in Begriffen“; die Fähigkeit zu „erklären“ wurde ihr ohne Bedenken zugetraut. Jetzt heisst es: „Es ist genug, die Wissenschaft als möglichst getreue Anmenschlichung der Dinge zu betrachten, wir lernen immer genauer uns selber beschreiben, indem wir die Dinge und ihr Nacheinander beschreiben“ (V, 112).

Wahrheiten, hörten wir früher, treten erst spät den Irrtümern im Kampf gegenüber. Jetzt heisst es: „Wahrheiten sind die unwiderlegbaren Irrtümer des Menschen“ (V, 265).

Derselbe fortschreitende Skeptizismus zeigt sich uns auch bei Besprechung des „Bewusstseins“. Früher hörten wir, dass im Gegensatz zu den leichtfertigen Schlüssen des Traumlebens die Menschheit Fortschritte zu einem wacheren und logischeren Leben gemacht habe. Jetzt erfahren wir, dass zwischen Wachen und Träumen kein wesentlicher Unterschied sei. Wie unsere Träume nichts sind, als ganz willkürliche Interpretationen unserer Nervenreize während des Schlafens, wo nur immer ein anderer

Trieb der zufällige Souffleur ist, so ist „unser ganzes Bewusstsein ein mehr oder weniger phantastischer Kommentar über einen unbewussten, vielleicht unwissbaren, aber gefühlten Text“ (IV, 119). Die Vorstellungen, von denen wir wissen und nach denen wir handeln, sind nur der kleinste und schlechteste Teil derer, die wir haben, nur die Form, unter der wir unsere Handlungen verstehen; „die eigentlichen Motive unserer Handlungen liegen im Dunkeln“ (XI, 290). „Was sind denn unsere Erlebnisse? Viel mehr das, was wir hineinlegen, als das, was darin liegt! Oder muss es gar heissen: An sich liegt nichts darin? Erleben ist ein Erdichten? —“ (IV, 119). —

Das später hinzugefügte fünfte Buch der „fröhlichen Wissenschaft“ zeigt uns dann den Abschluss der Entwicklung. Wir schliessen deshalb seine Hauptgedanken gleich hier in Kürze an. Allem Erkennen liegt der Glaube zugrunde, dass die Wahrheit ein Gut sei; damit sind wir aber auf dem Boden der Moral und haben einen „metaphysischen Glauben“, der nichts anderes ist, als ein Feuerbrand von dem Altar des Christentums (V, 344). Wir haben gar kein Organ fürs Erkennen, für die Wahrheit, geschweige denn für eine Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung; wir „wissen“ nur, was nützlich sein mag für die Gattung, und auch diese Nützlichkeit ist vielleicht nur die verhängnisvollste Dummheit „an der wir einst zugrunde gehen“ (V, 354). „Erkennen“ heisst nur auf Bekanntes zurückführen, und ist aus dem Instinkt der Furcht geboren (V, 355, cf. den Vorläufer-aphorismus IV, 26); Bewusstsein hat sich überhaupt wohl nur unter dem Drang des Mitteilungsbedürfnisses entwickelt (V, 354). Da der menschliche Intellekt „nicht umhin kann, sich selbst unter seinen perspektivischen Formen zu sehen und nur in ihnen zu sehen“, so ist die Möglichkeit nicht abzuweisen, dass die Welt „unendliche Interpretationen in sich schliesst“ (V, 374). Wie die Logik vielleicht „nur ein Spezialfall“ ist, und „vielleicht einer der wunderlichsten und dümmsten“ (V, 357), so kann auch unsere wissenschaft-

liche Weltinterpretation eine der dümmsten sein (V, 373). Man soll „vor allem das Dasein nicht seines vieldeutigen Charakters entkleiden wollen“ (V, 373); die ganze Attitüde „Mensch gegen Welt“, „der Mensch als Wertmass der Dinge, als Weltenrichter“ ist „eine ungeheuerliche Abgeschmacktheit“ (V, 346). Das Verlangen nach Gewissheit, „welches sich heute in breiten Massen wissenschaftlich-positivistisch entladet“ . . . ist derselbe „Instinkt der Schwäche, der Religionen und Metaphysiken erhalten hat“ (V, 347). Der freie Geist par excellence „gibt jedem Wunsch nach Gewissheit den Abschied, geübt, wie er ist, auf leichten Seilen und Möglichkeiten sich halten zu können und selbst an Abgründen noch zu tanzen“ (V, 347). Bei ihm bildet sich ein „nahezu epikuräischer Erkenntnis-Hang aus, welcher den Fragezeichen-Charakter der Dinge nicht leichten Kaufs fahren lassen will“ (V, 375). —

Überblicken wir nun den ganzen Zusammenhang, so haben wir ganz sichtbar ein logisches Drama in drei Akten vor uns. Im ersten Akt tritt die Wissenschaft auf und gebärdet sich stolz als die neue Herrin. Im zweiten Akt sehen wir die Gegenmächte in Aktion treten, die sich das angemasste Regiment nicht wollen gefallen lassen. Der Konflikt endet dann im dritten Akt mit der Verbannung der Wissenschaft und Proklamierung der Freiheit. —

Wenden wir uns den beiden zu dieser Periode gehörigen Nachlassbänden zu, so beginnt der elfte Band der gesammelten Werke, in dem sich nachgelassene Gedanken aus der Zeit der „Morgenröte“ finden, mit dem vielverheissenden Satz: „Erkenntnistheorie ist die Liebhaberei jener scharfsinnigen Köpfe, die nicht genug gelernt haben, und welche vermeinen, hier wenigstens könne ein jeder von vorne anfangen, hier genüge die „Selbstbeobachtung““ (177). Band XI.

Die Eigentümlichkeit unseres Denkers, der sich an keinen klar vorgezeichneten methodischen Weg bindet, sondern bald da,

bald dort auf ein Problem losgeht, bringt es mit sich, dass sich erkenntniskritische Gedanken und erkenntnisgenetische Ausführungen fortwährend kreuzen. Wir versuchen, beide möglichst auseinanderzuhalten und beginnen, wie Nietzsche, mit den erkenntniskritischen Gedanken.

Dass unserer Vorstellungswelt eine reale „Aussenwelt“ entspricht, wird in diesen Betrachtungen durchweg vorausgesetzt. Nur einmal findet sich zu dieser Voraussetzung eine kurze Begründung. Nietzsche meint: „Für einen einzigen Menschen wäre die Realität der Welt ohne Wahrscheinlichkeit.“ Erst daraus, dass wir wissen, wir sind eine Realität, trotz des Phantoms, was der andere von uns im Kopfe trägt — wie umgekehrt wir von ihm —, schliessen wir „dass es Realitäten ausser uns gibt“ (180). In Bezug auf das Verhältnis dieser Aussenwelt zu unserem Intellekt ist Nietzsche unsicher. Er sagt: „Unser Erkennen und Empfinden ist wie ein Punkt im Systeme: wie ein Auge, dessen Sehkraft und Sehfeld langsam wächst und mehr umfasst. Damit ändert sich nichts in der wirklichen Welt, aber diese beständige Thätigkeit des Auges versetzt alles in eine beständige, wachsende, herzuströmende Thätigkeit“ (177). Andererseits meint er: „Wir können unsere „geistige Thätigkeit“ ganz und gar als Wirkung ansehen, welche Objekte auf uns üben. Das Erkennen ist nicht die Thätigkeit des Subjekts, sondern scheint nur so, es ist eine Veränderung der Nerven, hervorgebracht durch andere Dinge“ (179). Ein ähnlicher Gegensatz findet sich sogar im Rahmen eines Aphorismus. „Die Möglichkeit, dass die Welt der ähnlich ist, die uns erscheint, ist gar nicht damit beseitigt, dass wir die subjektiven Faktoren erkennen.“ Dagegen im nächsten Satz: „Das Subjekt wegdenken — das heisst sich die Welt ohne Subjekt vorstellen wollen: ist ein Widerspruch: ohne Vorstellung vorstellen!“ (184 f.).

Dass wir unsere Gesetze in die Welt hineinsehen, und doch diese Gesetze nicht anders auffassen können, wie als die Folge

dieser Welt auf uns, erklärt Nietzsche damit, dass wir „lebendige Spiegelbilder“ sind (177). Überall, „wo Spiegel und Tastorgane vorkommen, entsteht eine Sphäre“ und damit eine irrtümliche Beschränkung, als ob es eine Masseinheit der Empfindung gäbe. An diese Beschränkung ist jedoch die Erkenntnis gebunden. „Denkt man sich diese Beschränktheit weg, so ist Erkenntnis auch weggedacht — ein Auffassen von „absoluten Relationen“ ist Unsinn“ (177 f.). „Die Welt ist also für uns die Summe der Relationen zu einer beschränkten Sphäre irriger Grundannahmen.“ Nehmen wir zahllose empfindende Punkte an, so hat jeder „eine Sphäre der Beschränktheit und des Irrtums“ gleichwie jede Kraft ihre Sphäre der Wirksamkeit hat. „Ein eigentliches Wissen um alle diese Sphären und Beschränktheiten ist ein unsinniger Gedanke“, da dabei Empfindung sowohl wie Kraft zugleich beschränkt und unbeschränkt gedacht werden müsste. „Also die Beschränktheit der Kraft, und das immer weiter in Verhältnis setzen dieser Kraft zu anderen, ist „Erkenntnis“. Nicht Subjekt zu Objekt: sondern etwas Anderes. Eine optische Täuschung von Ringen um uns, die gar nicht existieren, ist die Voraussetzung. Erkenntnis ist wesentlich Schein.“ „Nur durch die Vergleichung vieler Scheine entsteht Wahrscheinlichkeit, also Grade des Scheins“ (178 ff.). — Man beachte, wie selbst dieser scheinbar rein erkenntnistheoretische Versuch von metaphysischen Gedanken über „Kraft“ und „Kräfte“ durchbrochen wird, Gedanken, in denen wir wieder ein unvollkommenes Modell der späteren Metaphysik Nietzsche’s unschwer erkennen können.

Dass auch der spätere Sensualismus sich hier vorbereitet, wird uns noch klarer, wenn wir etliche spätere Bemerkungen desselben Bandes zum Vergleich heranziehen. „Unser Denken ist wirklich nichts, als ein sehr verfeinertes, zusammen verflochtenes Spiel des Sehens, Hörens, Fühlens, die logischen Formen sind physiologische Gesetze der Sinneswahrnehmungen.

Unsere Sinne sind entwickelte Empfindungscentra mit starken Resonanzen und Spiegeln." „Die Dinge rühren unsere Saiten an, wir aber machen die Melodie daraus" (279f.). —

Unser Weltbild auf dem Spiegel täuscht uns nun vor allem dadurch, dass es uns seiende Dinge vorspiegelt, die es nur nach der menschlichen Optik gibt, und dass uns eine Bewegung an sich etwas völlig Unbegreifliches ist. „Wir bewegen nur seiende Dinge — daraus besteht unser Weltbild auf dem Spiegel . . . Eine bewegte Kraft ist Unsinn — für uns" (180). Eben damit hängt auch die Unbegreiflichkeit der Kausalität zusammen. Denn so wenig wir eine Bewegung wahrnehmen, sondern mehrere gleiche Dinge in einer gedachten Linie, so wenig nehmen wir eine Zeitdauerlinie wahr, sondern aus getrennten, bewussten Momenten bauen wir uns dauernde Körper und Dinge (181). Bewegung sowohl wie Kausalität sind in unserer Vorstellung etwas Anderes als in der Wirklichkeit, da sie aus mehreren negativen Eindrücken auf uns zurecht phantasiert sind, uns nur in unvollständigen Relationen zu uns bekannt werden und überall den Irrtum der „gleichen Dinge" voraussetzen (181).

In dieser Welt der gleichen Dinge bauen wir nun auch uns selbst als Subjekte auf. Nur die Unvollkommenheit unseres Bewusstseins bringt den Glauben an ein Ich mit sich (185). „Wir dichten uns selber als Einheit in dieser selbstgeschaffenen Bilderwelt, das Bleibende in dem Wechsel." „Liefe das Wissen so schnell wie die Entwicklung und so stätig, so würde an kein „Ich" gedacht" (185). — Um an die letzte Äusserung anzuknüpfen, so hat Nietzsche später selbst den Gedanken ausgesprochen, dass man von einem blossen Spiegel kein Wissen aussagen könnte (XII, 26). Somit wird das Subjekt als zusammenfassende und konservierende Einheit von Erfahrungen bei allem „Wissen" vorausgesetzt, auch von Nietzsche selbst überall, zum Beispiel auch, wenn er uns sagt, das ego sei eine Mehrheit von per-

sonenartigen Kräften, unter denen der Subjektpunkt herumspringt (235).

Da sich bei dem Spiegelflächencharakter unserer Wahrnehmungen die dritte Dimension „nur in der Zeit vollendet“ (Ein Zitat?), da wir also Flächen zu einer Einheit verbinden, die uns nach einander sichtbar werden, so scheint unserem Denker vorübergehend der Gedanke aufzuleuchten, ob das Phänomen der Bewegung vielleicht überhaupt aus der Beschaffenheit des erkennenden Subjekts zu erklären sei. „Wir selber als erkennende Wesen sind eine immer neue rotierende Kraft und bringen so ein Nacheinander hervor, auch bei festen Objekten. Wir sind die Bewegten, welche sich um die Dinge bewegen; Wir stehen nicht still, das Umgekehrte ist wahr von dem was der Augenschein ist“ (180f.) — wobei Nietzsche die innere Bewegung des Denkens und die von unserer Willkür unabhängige Bewegung der „äusseren“ Dinge in phantastischer Weise gleichsetzt. —

Wir kommen zu der anderen Gedankengruppe, die sich mehr mit dem Ursprung der Erkenntnis beschäftigt. — Die Eigenschaften eines Dings erregen uns die mannigfaltigsten Empfindungen der Lust und Unlust. Dass die Eigenschaften der Dinge solche Empfindungen erregen, „das ist Urteil — und dies Urteil setzt Erfahrungen voraus und Glauben an Gleichheit in den Erfahrungen“ (182). Die älteste Erfahrung ist zu denken als Auslegung eines Reizes auf Grund eines dabei entstehenden Kraftgefühls. „Man glaubt an Kraft, wo man das Kraftgefühl hat. Kraftgefühl gilt als Beweis von Kraft“ (183). „Alle Eigenschaften eines Dings sind in Wahrheit Reize in uns, welche teils das Kraftgefühl mehren, teils es vermindern.“ „Zuletzt begreifen wir: ein Ding ist eine Summe von Erregungen in uns: weil wir aber nichts Festes sind, ist ein Ding auch keine feste Summe“ (183). Die ganze Aussenwelt empfinden wir eigentlich immer verschieden, da sie sich gegen den jedesmal in uns vorherrschenden Trieb abhebt, der selbst wieder „als etwas Lebendiges wächst

und schwindet", sodass „im kleinsten Momente unsere Empfindung der Aussenwelt immer werdend und vergehend, also wechselnd" ist (182). — In diesen psychologischen Gedanken präludiert noch deutlicher das Thema der späteren Philosophie, der „Wille zur Macht". — Hier mag nun auch der Ort sein, um zwei eigentümliche Ideengänge Nietzsche's zu erwähnen, von denen der erste einen merkwürdigen Rückfall in die Periode der Schopenhauer'schen Metaphysik darstellt, der andere aber, wiewohl er durch eine poetische Einkleidung vom Autor selbst als Phantasma gekennzeichnet wird, ebenfalls in der Richtung der zukünftigen eigenen Metaphysik liegt.

Unsere Sinnenwelt ist sich widersprechend, ist ein „Trug der Sinne". Da müssen die Ursachen des Betrugs, die Sinne, real sein. Nun wissen wir von unseren Sinnen nur durch die Sinne, sodass dies Wissen mithin in die Welt des Betrugs gehört. Da nun nicht etwas völlig Unbekanntes der Betrüger sein kann, weil wir Trugbilder sonst nicht zum Wissen um den Trug kommen könnten, so müssen wir selbst irgendwie auch das sein, was trügt, wir müssen selbst irgendwie das „rein Logische" sein. Wie ist aber die Entstehung der Trugwelt aus dem „Wahren" zu denken? Das „Wahre" muss sie nötig haben, entweder als Erleichterung eines Urschmerzes, oder als Ausströmen einer Lust. In beiden Fällen ist die Welt „eine Phantasmagorie nach dem Gesetze der Kausalität", und die Kausalität ist nur „der feinste Apparat des artistischen Betruges" (183f.) — Aber der Urbetrüger ist in diesem Fall das Wort „Trug" selbst, das Nietzsche in seiner übertreibenden Weise ohne weiteres für den Relativismus unserer Sinneswahrnehmungen einführt: von hier aus ist dann diese ganze Metaphysik selbst „eine Phantasmagorie nach dem Gesetze der Kausalität".

Der andere metaphysische Ideengang ist in Kürze folgender. — Um die ersten Gesetze der Mechanik zu verstehen, muss man den treibenden Kräften Wiedererkennen und Schliessen

zugestehen. Dies ist die gewöhnlichste Form des Wissens, Bewusstheit oder Empfindung kommt als etwas Unwesentliches hinzu, als Veränderung der Richtung des Wissens, als Wissen um das Wissen. — Ist hier die Realität materieller Kräfte vorausgesetzt, so nennt Nietzsche andererseits in diesem Zusammenhang die Materie mit treffendem Ausdruck „die treibende Kraft als das Vorurteil unserer Sinnne gedacht“, die „Grenze unseres Empfindens für die Kraft“ (187 f.).

Wie nun in dieser Welt wechselnder Kräftebeziehungen eine Wahrheitserkenntnis entstehen kann, darauf gibt Nietzsche verschiedene Antworten, und wir sehen ihn hier in derselben Verlegenheit, wie bei den Hauptwerken. Obwohl er sagt, dass der Intellekt nie frei wird, sondern stets unter der Herrschaft verfeinerter Triebe bleibt (200), ja den Kampf der Triebe nur abspiegelt (201), meint er doch, durch die ungeheure Übung des Intellekts entstehe allmählich Lust an seiner Aktivität, und daraus Lust an der Wahrhaftigkeit in seiner Aktivität (282). Ähnlich sagt er ein andermal, dass die Übung, mehrere Eigenschaften an einem Dinge anzuerkennen, abseits vom Affekt, schliesslich eine immer grössere Reihe von festen Dingen schaffe, und damit ein Bedürfnis nach Erkenntnis der Dinge in ihrer Vielheit bilde. Das sei die „Basis des intellektuellen Triebes“ (186).

Anders lautet eine zweite Antwort, die Nietzsche im Zusammenhang der oben dargestellten erkenntniskritischen Gedanken gibt. „„Wahrheit‘‘ gibt es eigentlich nur in den Dingen, die der Mensch erfindet, zum Beispiel Zahl. Er legt etwas hinein und findet es nachher wieder – das ist die Art menschlicher Wahrheit. Sodann sind die meisten Wahrheiten thatsächlich nur negative Wahrheiten: ,,Dies und das ist jenes nicht‘‘ (obschon meist positiv ausgedrückt)“ (178). Ein Fortschritt besteht nur darin, dass die Irrtümer verfeinert, die Menge der möglichen Irrtümer verringert und so der Irrtum weiter getrieben wird (178). „Wenn wir beachten, zu welchen Irrungen uns die Sinne am liebsten

verführen, können wir erraten, welcher Art ihre Grundirrtümer sein werden" (179) — ein Satz, der für Nietzsche die Hauptsache seines späteren kritischen Sensualismus geblieben ist.

Dagegen lautet eine dritte Antwort völlig verschieden. Wahr heisst nichts anderes, als für die Existenz des Menschen zweckmässig (186). Da wir nun die Existenzbedingungen nicht kennen, so ist der Erfolg entscheidend, und da streng genommen die Existenzbedingungen und somit auch die Wahrheiten individuell sind, so ist Experimentieren und unausgesetztes Irren, ja sogar fortwährendes „Kranksein" durch unser Denken, nicht zu vermeiden (186). — Hier hat Nietzsche seine letzte Ansicht über die „Wahrheit": wahr = zweckmässig! erreicht. Gerade an dieser Stelle aber zeigt sich deutlich, dass der Zweckmässigkeitsstandpunkt zur Erklärung der Wahrheitsentstehung nicht ausreicht, da bei dem, gerade von Nietzsche hervorgehobenen „individuellen Charakter der Zweckmässigkeit das Emporwachsen einer, von der Anerkennung des Individuums unabhängigen, für alle Menschen giltigen Wahrheit kaum zu erklären wäre.

Band XII a. Der Nachlass des zwölften Bands, dessen erkenntnistheoretischen Abschnitt wir ebenfalls durch die anderwärts sich findenden Äusserungen desselben Bands ergänzen, enthält in seiner ersten Hälfte Gedanken Nietzsche's aus der Zeit der „fröhlichen Wissenschaft". Auch hier tritt uns der eigentümliche Doppelcharakter seines erkenntnistheoretischen Denkens entgegen. Einmal sucht er, im Anschluss an die Traditionen der Philosophiegeschichte, von den Thatsachen des Bewusstseins auszugehen; bald aber treten erkenntnisgenetische Ausführungen an die Stelle.

„„Ich stelle vor", also gibt es ein Sein: cogito ergo est", dies ist die „Grundgewissheit" (22). „Das einzige Sein, welches wir kennen, ist das vorstellende Sein. Wenn wir es richtig beschreiben, so müssen die Prädikate des Seienden überhaupt darin sein" (22). „Vorstellen selber ist kein Gegensatz der Eigenschaften des esse: sondern nur sein Inhalt und dessen

Gesetz“ (25). Diesem Vorstellen „ist der Wechsel zu eigen, nicht die Bewegung“ (22); aber es stellt „zwei Beharrende“ hin: erstens ein Ich, zweitens einen Inhalt. Alle Aussagen, die über dies Subjekt und Objekt des Vorstellens gemacht worden, sind schon nicht mehr gewiss. Die „zwei Beharrenden“ sind nur die Existenzbedingungen der vorstellenden Art des Seins. „Es braucht kein Subjekt und kein Objekt zu geben, damit das Vorstellen möglich ist, wohl aber muss das Vorstellen an beide glauben“ (23). Denn „wir würden ohne die Annahme einer der wahren Wirklichkeit entgegengesetzten Art des Seins nichts haben, an dem es sich messen und vergleichen und abbilden könnte“ (24). So verfälschen wir zwar den Thatbestand, aber es wird wenigstens ein Vorstellen möglich. Nach Nietzsche löst sich auf diese Weise die Antinomie zwischen dem wahren Wesen der Dinge und den ihm fremden Elementen der gegebenen Wirklichkeit, die nicht aus ihm kommen können: das wahre Wesen ist ja nur: eine „Erdichtung des vorstellenden Seins ohne welche es nicht vorzustellen vermag“ (21 f.). Die Frage ist nur: „Wie ist eine Art Wahrheit trotz der fundamentalen Unwahrheit im Erkennen überhaupt möglich?“ (24). — Da wir hier eine erkenntnistheoretische Begründung zu Nietzsche's späteren Angriffen auf die „wahre Welt“ vor uns haben, so seien einige kurze Bemerkungen erlaubt. Es ist nicht abzusehen, warum die Skepsis gerade vor dem Begriff „Vorstellen“ Halt machen soll. Nietzsche selbst deutet an, wiederum in Vorwegnahme späterer Gedanken (cf. Seite 66 f.), dass uns das „Vorstellen“ selbst nur in der Form der Vorstellung, also gefälscht durch das Gesetz des vorstellenden Seins, den Begriff des „beharrenden Dings“ gegeben ist (cf. 22, 23). Ist aber „Vorstellen“ als „die Thatsache“ (24) anerkannt, so ist Subjekt und Objekt unweigerlich mitgesetzt, denn Vorstellen ohne Subjekt und Objekt des Vorstellens ist für uns ein unvollziehbarer Gedanke. Selbst noch in dem Ausdruck Nietzsche's: „Das vorstellende Sein“ steckt

das Subjekt verborgen. In einem allerdings besonders flüchtigen Aphorismus spricht Nietzsche selbst auch den Gedanken aus: „Die Unwahrheit muss aus dem „eigenen wahren Wesen“ der Dinge ableitbar sein: das Zerfallen in Subjekt und Objekt muss dem wirklichen Sachverhalt entsprechen“ (24).

So wendet Nietzsche auch überall selber unbefangen die Trennung in Subjekt und Objekt an, zum Beispiel in der folgenden, mehr psychologischen Gedankenreihe, die wir hier noch beifügen wollen. Wir begreifen an der Materie (wie an unseren Leidenschaften) nur den „intellektuellen Vorgang“ daran, nicht „das Wesentliche“, nur „unsere Veränderungen im Sehen, Hören, Fühlen, welche dabei entstehen“ (34). Die Aussenwelt ist zum grössten Teil „Phantasieprodukt“, wobei wir auf Grund früher eingeübter Geistesthätigkeiten die kleinen Anlässe und Motive aus den Sinnen ausdichten (35 f.). „Der grösste Teil der sinnlichen Wahrnehmung ist erraten“ (151). Durch die Idiosynkrasie unserer Empfindungen erscheinen uns die Eigenschaften der Dinge mannigfaltiger, als sie sind (dieselbe Bewegung als Ton, Farbe, Wärme, Elektrizität: 37). —

Sucht man einen sachlichen Übergang zur Erkenntnisgenese, so wäre es etwa der Satz: „Auch das vorstellende Sein, dessen Existenz an den irrtümlichen Glauben gebunden ist, muss entstanden sein, wenn anders jene Eigenschaften (die des Wechsels, der Relativität) dem esse zu eigen sind: zugleich muss Vorstellen und Glauben an das Selbstidentische und Beharrende entstanden sein“ (22). Wir erfahren nun in Weiterführung uns bereits bekannter Gedanken: „Reiz und veranlassendes Ding von Anbeginn an verwechselt! Die Gleichheit der Reize gab dem Glauben an „gleiche Dinge“ den Ursprung: die dauernden gleichen Reize schufen den Glauben an „Dinge“, „Substanzen““ (27). „Es gibt sehr wenige Reize gegenüber den wahren vielen reizenden Veranlassungen — darauf wurde der älteste Irrtum basiert“ (27). Nietzsche schärft uns nach-

drücklich ein, dass eine Nebeneinanderexistenz von absolut Gleichem auch eine absolut gleiche Entstehungs-Geschichte in alle Ewigkeit hinein voraussetzt, gesteht aber dann doch „Ähnlichkeiten" zu, die entstünden, „wo wenig verschiedene Grade in der Quantität der Kräfte walten" (28). Sagt er uns dann auch, dass das Ähnliche kein Grad des Gleichen ist, sondern etwas vom Gleichen völlig Verschiedenes (28), so ist er allerdings damit im Recht, dass der Begriff der „Ähnlichkeit" von dem Begriff der „Gleichheit" unüberbrückbar geschieden ist; aber jede Wissenschaft wird sich, abgesehen von der Identität eines Dings mit sich selbst, mit dem Zugeständnis von „Ähnlichkeiten" als Annäherungen an den Grenzbegriff des „Gleichen" völlig zufrieden geben. —

Wie wir gleiche Dinge überall annehmen, so nehmen wir auch überall beharrende Dinge an — nach Nietzsche mit demselben Unrecht. „Sähest du feiner, so würdest du alles bewegt sehen. Wie das brennende Papier sich krümmt, so vergeht alles fortwährend und krümmt sich dabei" (29). Der Baum ist in jedem Augenblick etwas Neues (30), das Gebirge wäre für ein feineres Organ in der Bewegung der Verwitterung zu sehen (34). Selbst die Naturgesetze, selbst die chemischen Qualitäten fliessen und ändern sich, wenngleich vielleicht die ganze Dauer des Menschengeschlechts nicht ausreicht, um ihre Formeln zu widerlegen (30f.). Sogar der Raum kann „zum ewigen Fluss der Dinge" gehören (31). Aber nun sagt uns Nietzsche doch, dass „die plötzlichen Dinge" den Menschen an einen falschen Gegensatz gewöhnt haben. „Dauernd ist das, dessen Veränderungen wir nicht sehen, weil sie zu allmählich und zu fein für uns sind" (29). Damit ist wieder im wesentlichen alles beim Alten und nur ein Misverständnis des Begriffs der Beharrung ist abgelehnt. Ebenso macht Nietzsche selbst darauf aufmerksam, dass es kein Subjekt geben könne, ohne ein Beharren, „Ohne ein Beharrendes wäre gar kein Spiegel da, worauf sich ein Neben- und Nacheinander zeigen könnte" (26).

Auch in Bezug auf das „Subjekt“ erleben wir dasselbe Schauspiel wie bei den „gleichen“ und „beharrenden“ Dingen. Nietzsche's Tendenz geht dahin, die Begriffe skeptisch aufzulösen, er gelangt aber doch immer nur bis zu einer Verfeineruug derselben und zu einer Abwehr vulgärer Missverständnisse. So sagt er, nur durch die „ungeheure Einübung am Ausser-uns“ kämen wir dazu, uns selbst als ein Beharrendes und Sich-selber-Gleiches aufzufassen (26 f.). „Subjektempfindung kann wesentlich falsch sein“ (26). „Das Individuum selber ist ein Irrtum“ (128). An Stelle des „Ichgefühls“ empfiehlt er einerseits eine Umschaffung des Ichbewusstseins in ein kosmisches Empfinden, sodass wir uns wie „Knospen an einem Baume“ fühlen (128 f.), andererseits nennt er uns als das Höhere den „unendlich kleinen, schöpferischen Augenblick“ (45 cf. 49). Trotz dieses Hinausstrebens über das Subjekt redet er aber doch von „Lebenssystem“ (128), von „organischem Einheitsgefühl“ (156), von einer wirklich eingeborenen „Einheit aller Funktionen“, zu der das Ichbewustsein als etwas „fast Überflüssiges“ hinzukommt (155). —

In allen diesen Ausführungen ist die Zeit stillschweigend als objektive Realität vorausgesetzt. Nietzsche macht zwar einmal den kühnen Versuch, auch die Zeit mit dem Glauben an „gleiche Dinge“ in Beziehung zu setzen, indem er meint, ohne das „Nacheinander“ der Dinge, in einem „absoluten Werden“, könne es nicht zu einer Zeitvorstellung kommen (32), aber damit will er die „Zeit“ selbst wohl schwerlich als einen Irrtum erweisen, wie ja ihre Realität auch eine Hauptvoraussetzung ist in der damals bereits von Nietzsche „einverleibten“ Lehre von der „ewigen Wiederkehr“. So findet sich auch die verwunderliche Äusserung: „Dem wirklichen Verlauf der Dinge muss auch eine wirkliche Zeit entsprechen“ (31). „Wahrscheinlich ist die wirkliche Zeit unsäglich viel langsamer, als wir Menschen die Zeit empfinden.“ „Unser Blutumlauf könnte in Wahrheit die Dauer eines Erd- und Sonnenlaufs haben“ (31). Den Einwand,

dass jede Grösse an sich unendlich gross und unendlich klein ist, je nach dem messenden Subjekt, lässt Nietzsche bezüglich der Zeit nicht gelten. Es gibt „vielleicht eine Zeiteinheit, welche fest ist.“ „Die Kräfte brauchen bestimmte Zeiten, um bestimmte Qualitäten zu werden“ (32).

Während die Zeit als Realität anerkannt wird, muss sich der Raum vorläufig damit begnügen, eine „subjektive Form“ vorzustellen. Zwar fällt Nietzsche auch hier aus der Rolle, wenn er zum Beispiel sagt: Wir empfinden uns „wahrscheinlich als viel zu gross“, die wirkliche Welt ist „kleiner aber viel langsamer bewegt, aber unendlich reicher an Bewegungen als wir ahnen“ (31). Dagegen: „Raum ist wie Materie eine subjektive Form, Zeit nicht. Raum ist erst durch die Annahme leeren Raumes entstanden“ (54). Auch den Raumbegriff versucht Nietzsche gelegentlich vom Substanzbegriff abzuleiten. „Unsere Annahme, dass es Körper, Flächen, Linien, Formen gibt, ist erst die Folge unserer Annahme, dass es Substanzen und Dinge, Beharrendes gibt. So gewiss unsere Begriffe Erdichtungen sind, so sind es auch die Gestalten der Mathematik“ (33). „Der Raum und die menschlichen Gesetze des Raums setzen die Realität von Bildern, Formen, Substanzen und deren Dauerhaftigkeit voraus, das heisst, unser Raum gilt einer imaginären Welt. Vom Raum, der zum ewigen Fluss der Dinge gehört, wissen wir „nichts (31). — Dass die Raum-Gesetze allerdings vielfach von den „gleichen“ und „dauernden“ Dingen abstrahiert sind, liegt auf der Hand — ebenso wie das andere, dass der Glaube an gleiche und dauernde Dinge die Anschauung von Raum und Zeit voraussetzt. —

Wie sehr die Materie eine subjektive Form ist, sucht Nietzsche auch durch die Beobachtung zu belegen, dass selbst Gedanken uud Abstrakta von uns eine sehr verfeinerte Stofflichkeit bekommen, und nur fälschlich als „immateriell“ bezeichnet werden (71). —

Alle diese Begriffe nun, Gleiches, Beharrendes, Raum, Materie, Subjektgefühl sind „lebenerhaltende Prinzipien“ (25). „Derjenige Glaube siegte, bei dem das Fortleben möglich wurde: — nicht der am meisten wahre, sondern am meisten nützliche Glaube“ (26). „Irrtümer oder Wahrheiten, — wenn nur Leben mit ihnen möglich war“ (39). Es liegt der Gedanke nahe, dass die Nützlichkeit einer Meinung nichts gegen ihre Wahrheit beweise, dass vielmehr die Anpassung an den wirklichen Sachverhalt sich auch für die Lebenserhaltung als das Nützlichere erwiesen haben werde. Dies lässt Nietzsche aber nicht gelten. „Es ist ein Wahn, dem auch unsere jetzige Erfahrung widerspricht, dass die möglichste Anpassung an den wirklichen Sachverhalt die Leben-günstigste Bedingung sei“ (40). So ist zum Beispiel die Simplification ein Hauptbedürfnis des Organischen gewesen, weil dadurch der Glaube, Nahrung zu finden, viel stärker erregt wurde (46). Unzählig oft sich zu irren und am Fehlschluss leiden ist „lange nicht so schädigend im Ganzen als die Skepsis und Unentschlossenheit und Vorsicht“ (39). „Ob eine Annahme dabei auf die Dauer Schaden brachte (zum Beispiel die Annahme, dass ein Getränk gesund sei, doch das Leben auf die Dauer verkürzte) das kam nicht in Betracht. Die Kurzlebigkeit des Menschen mag die Folge fehlerhafter einverleibter Annahmen sein (45 f.). Kurz, es werden schwerlich die feinsten „modi cogitandi“ gewesen sein, welche das organische Leben vorwärts brachten (46). Die rasche Induktion, die Bereitwilligkeit des Glaubens, mit einem Wort „die grosse Intellektualität“ hat Mensch und Tier erhalten (39). Mit ungeheurer Grausamkeit wurde alles ausgerottet, was „anders empfand“ (38). Der Irrtum ist der „Vater des Lebendigen“ (26). Die ganze Geschichte ist nur die Geschichte eines organischen Irrtümer-Aufbaues, bei welcher zuletzt der Menschheit die Meinungen einverleibt sind, durch welche sie die Möglichkeit der längsten Dauer hat (208 f.; cf. oben die Kurzlebigkeit des Menschen!). Wo sich jetzt noch

Ansätze zu wahreren Vorstellungen über die Dinge finden, wirkt das Fundament von Irrtümern, auf dem alles ruht, „auswählend, regulierend“, „es verlangt von allem „Erkannten“ eine Anpassung als Funktion — sonst scheidet es dasselbe aus“ (41). Ausführlich und lebhaft beschreibt uns Nietzsche, wie dadurch die Lüge zur Lebensnotwendigkeit wird, damit dann wieder das Leben im Dienst der Wahrheit verbraucht werden kann (48). Erkennen wollen und irren wollen sind Tag und Nacht, Flut und Ebbe im Leben des Denkers (49). Wenn der Grundirrtum auch eingesehen ist, so kann er doch nicht anders als mit dem Leben vernichtet werden. „Die letzte Wahrheit vom Fluss der Dinge verträgt die Einverleibung nicht“ (48). — Wir sehen, wie Nietzsche hauptsächlich aus der Thatsache, dass die gröberen Organe der einfachsten Lebewesen die Aussenwelt nur unter starken Vereinfachungen aufzufassen vermögen, eine ganze Tragödie von Wahrheit und Irrtum herausspinnt. —

Die Schwierigkeit, uns die Entstehung der Wahrheit aus ihrem Gegensatz glaublich zu machen, wirkt hier wenigstens noch bei der Besprechung der „Wissenschaft“ nach. Sie soll „die Grade des Falschen feststellen und die Notwendigkeit des Grundirrtums als der Lebensbedingung des vorstellenden Seins“ (24; dagegen 26: der Urirrtum ist „als ein Zufall zu verstehen, zu erraten!“). Da das fortschreitende Leben die Irrtümer nicht aufhebt, nur verfeinert, so wird es wahrscheinlich, dass das, was ursprünglich das Leben zeugte, eben der denkbar gröbste Irrtum war“ (40). „Wenn wir allmählich die Gegensätze zu allen unseren Fundamentalmeinungen formulieren, nähern wir uns der Wahrheit“ (47).

Aber neben diesen, uns schon von früher her bekannten Gedankengang stellt sich jetzt ein neuer und — folgerichtigerer. „Ist es denn „die Wahrheit“, welche allmählich durch die Wissenschaft festgestellt wird? Ist es nicht der Mensch, welcher sich feststellt . . . bis . . . der Mensch in seinen Beziehungen zu allen

übrigen Kräften feststeht?" (43). Wenn wir alles Notwendige unserer jetzigen Denkweise feststellen, so stellen wir zwar nicht das „Wahre an sich" fest, wohl aber das „Wahre für uns" (40). Die Wissenschaft führt unseren Spezialfall von Intelligenz in seiner gesetzmässigen Anpassung bis zu Ende durch (21), sie malt das Spiegelbild des Auges zu Ende (43), — „und damit beschreibt sie ebenso die bisher geübte Macht des Menschen, als sie dieselbe weiterübt — unsere dichterisch-logische Macht, die Perspektiven zu allen Dingen festzustellen, vermöge deren wir uns lebend erhalten" (43). Hiebei soll die Wissenschaft den „Normalmenschen" „als oberstes, mit allen Mitteln zu erhaltendes Mass" anerkennen (38, 44), ihr letzter Nutzen soll jedoch wieder sein „immer neue Arten entstehen zu lassen" (5). — Da stünden wir denn bereits auf der Warte, von der aus wir in ein neues Reich hinüberblicken, das Reich des dritten Nietzsche, wo der „Wille zur Macht" regiert und der „Übermensch" wohnt. Dann sind „Wissenschaft" und „Wahrheit" endgiltig verabschiedet. — In den „Liedern des Prinzen Vogelfrei", die der „fröhlichen Wissenschaft" als Anhang beigegeben sind, singt Nietzsche: „Im Norden — ich gesteh's mit Zaudern — liebt' ich ein Weibchen, alt zum Schaudern: „Die Wahrheit" hiess dies alte Weib . . ." —

Dritte Periode.*)

Band VI. An der Pforte der dritten Periode steht die Gestalt Zarathustra's. Seine Reden, reich und überreich an Gedanken, Stim-

*) „Also sprach Zarathustra" (1883—85): Band VI der Gesamtausgabe (1901); „Jenseits von Gut und Böse" (1885—86) und „Zur Genealogie der Moral" (1887): Band VII der G.-A. (1899); „Der Fall Wagner" (1888), „Götzendämmerung" (1888); „Nietzsche contra Wagner" (1888), „Der Antichrist" (1888): in Band VIII der G.-A. vereinigt (1899). Als das richtigste Verfahren erschien, auch um die poetische Eigenart des Zarathustra-Werkes nicht zu verwischen, den erkenntnistheoretischen Gehalt des VI. Bandes voranzustellen und ihn dann durch Band VII und VIII

mungen, Erlebnissen, sind etwa das Gegenteil eines Handbuches der Erkenntnistheorie. Wenn wir jedoch den alten, graubärtigen „Mittlerweisen“ näher ausforschen nach seinen Gründen und Hintergründen, so thut er uns den Gefallen und ergreift selbst das Wort zu einer kleinen Rede über die Dinge der Erkenntnis.

„Dem Volke habt ihr gedient und des Volkes Aberglauben, ihr berühmten Weisen alle! — und nicht der Wahrheit! Und gerade darum zollte man euch Ehrfurcht .... Eurem Volke wolltet ihr Recht schaffen in seiner Verehrung: das hiesset ihr „Wille zur Wahrheit“, ihr berühmten Weisen! ... Ach, dass ich an eure „Wahrhaftigkeit“ glauben lerne, dazu müsstet ihr mir erst euren verehrenden Willen zerbrechen. Wahrhaftig — so heisse ich den, der in götterlose Wüsten geht und sein verehrendes Herz zerbrochen hat“ (149 f.).

„Der Erwachte, der Wissende sagt: Leib bin ich ganz und gar, und Nichts ausserdem; und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe. Der Leib ist eine grosse Vernunft, eine Vielheit mit Einem Sinne, ein Krieg und ein Frieden, eine Heerde und in Hirt. Werkzeug deines Leibes ist auch deine kleine Vernunft,

---

zu ergänzen. — Die Ergänzung des Nachlasses umfasst die Bände XIIb bis XV. Band XIII und XIV sind zur Zeit noch nicht erschienen, doch lässt sich ebensowohl aus dem bereits veröffentlichten Material, wie aus dem Nachbericht des XV. Bandes (S. 521) entnehmen, dass sie am Gesamtbild des Erkenntnistheoretikers Nietzsche nichts Wesentliches mehr ändern werden. Band XIIb enthält keinen erkenntnistheoretischen Abschnitt; einzelne Gedanken aus ihm werden zur Vervollständigung da und dort Verwendung finden. Der Band XV (erschienen 1901) enthält zu dem grossartig angelegten Hauptwerke: „Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte“ (dessen erstes allein druckfertig gewordenes Buch der „Antichrist“ ist) die ausführlichen Vorarbeiten, darunter auch eingehend die letzten Anschauungen Nietzsche's über erkenntnistheoretische Fragen. — Zitiert wird hier überall nach der Seitenzahl.

mein Bruder, die du „Geist“ nennst, ein kleines Werk — und Spielzeug deiner grossen Vernunft . . . Was der Sinn fühlt, was der Geist erkennt, das hat niemals in sich sein Ende. Aber Sinn und Geist möchten dich überreden, sie seien aller Dinge Ende; so eitel sind sie . . . Hinter deinen Gedanken und Gefühlen, mein Bruder, steht ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter Weiser — der heisst Selbst. In deinem Leibe wohnt er, dein Leib ist er. Es ist mehr Vernunft in deinem Leibe, als in deiner besten Weisheit. Und wer weiss denn, wozu dein Leib gerade deine beste Weisheit nötig hat? Dein Selbst lacht über dein Ich und seine stolzen Sprünge. Was sind nur mir diese Sprünge und Flüge des Gedankens? sagt es sich. Ein Umweg zu meinem Zwecke. Ich bin das Gängelband des Ich's und der Einbläser seiner Begriffe“ (46f.).

Euch „Rein-Erkennende“ euch „empfindsame Heuchler“: „euch heisse ich — Lüsterne“! . . . Zur Verachtung des Irdischen hat man euren Geist überredet, aber nicht eure Eingeweide: Die aber sind das Stärkste an euch! Und nun schämt sich euer Geist, dass er euren Eingeweiden zu Willen ist, und geht vor seiner eigenen Scham Schleich- und Lügenwege . . . Euch fehlt die Unschuld in der Begierde: und nun verläumdet ihr drum das Begehren! (179.)

„Böse heisse ich's und menschenfeindlich: all' dies Lehren vom Einen und Vollen und Unbewegten und Satten und Unvergänglichen! Alles Unvergängliche — das ist nur ein Gleichnis! (125). Niemals noch hängte sich die Wahrheit an den Arm eines Unbedingten (74). Leiden wars und Unvermögen — das schuf alle Hinterwelten . . . Glaubt es mir, meine Brüder! Der Leib war's, der am Leibe verzweifelte, — der tastete mit den Fingern des bethörten Geistes an die letzten Wände. Glaubt es mir, meine Brüder! Der Leib war's, der an der Erde verzweifelte, — der hörte den Bauch des Seins zu sich reden. Und da wollte er mit dem Kopfe durch die letzten Wände, und nicht

nur mit dem Kopfe, — hinüber zu „jener Welt“. Aber „jene Welt“ ist gut verborgen vor dem Menschen, jene entmenschte, unmenschliche Welt, die ein himmlisches Nichts ist; und der Bauch des Seins redet gar nicht zum Menschen, es sei denn als Mensch . . . Wahrlich nicht an Hinterwelten . . .: sondern an den Leib glauben auch sie am besten, und ihr eigener Leib ist ihnen ihr Ding an sich. Aber ein krankhaftes Ding ist er ihnen: und gerne möchten sie aus der Haut fahren. Darum horchen sie nach den Predigern des Todes und predigen selber Hinterwelten (41—45) . . . Die Welt gleicht darin dem Menschen, dass sie einen Hintern hat, — so Viel ist wahr! Es gibt in der Welt viel Koth: so Viel ist wahr! aber darum ist die Welt selber noch kein kothiges Ungeheuer! (299).

„Wahrlich, ein Segnen ist es und kein Lästern, wenn ich lehre: über allen Dingen steht der Himmel Zufall, der Himmel Unschuld, der Himmel Ohngefähr, der Himmel Übermut . . . „Von Ohngefähr“ — das ist der älteste Adel der Welt, den gab ich allen Dingen zurück, ich erlöste sie von der Knechtschaft unter dem Zwecke . . . Bei allem ist Eins unmöglich — Vernünftigkeit! Ein Wenig Vernunft zwar, ein Same der Weisheit zerstreut von Stern zu Stern, — dieser Sauerteig ist allen Dingen eingemischt: um der Narrheit willen ist Weisheit allen Dingen eingemischt! . . . Oh Himmel über mir, du Reiner! Hoher! das ist mir nun deine Reinheit, dass es keine ewige Vernunft-Spinne und -Spinnennetze gibt!“ (243).

„Wille zur Wahrheit“ heisst ihr's, ihr Weisesten, was euch treibt und brünstig macht? Wille zur Denkbarkeit alles Seienden: also heisse ich euren Willen! Alles Seiende wollt ihr erst denkbar machen: denn ihr zweifelt mit gutem Misstrauen, ob es schon denkbar ist. Aber es soll sich euch fügen und biegen! So will's euer Wille. Glatt soll es werden und dem Geiste unterthan, als sein Spiegel und Widerbild. Das ist euer ganzer Wille, ihr Weisesten, als ein Wille zur Macht (165). . . . Und dies

Geheimnis redete das Leben selber zu mir: „Auch du, Erkennender, bist nur ein Pfad und Fusstapfen meines Willens: wahrlich, mein Wille zur Macht wandelt auch auf den Füssen deines Willens zur Wahrheit!“ (167 f.).

„Werte legte erst der Mensch in die Dinge, sich zu erhalten, — er schuf erst den Dingen Sinn, einen Menschen-Sinn! Darum nennt er sich „Mensch“, das ist: der Schätzende (86). Dies Ich und des Ich's Widerspruch und Wirrsal redet noch am redlichsten von seinem Sein, dieses schaffende, wollende, wertende Ich, welches das Mass und der Wert aller Dinge ist (43).

„Bleibt mir der Erde treu, meine Brüder, mit der Macht eurer Tugend! . . . Eure schenkende Liebe und eure Erkenntnis diene dem Sinn der Erde! Also bitte und beschwöre ich euch. Lasst sie nicht davonfliegen vom Irdischen und mit den Flügeln gegen ewige Wände schlagen! Ach, es gab immer so viel verflogene Tugend! Führt, gleich mir, die verflogene Tugend zur Erde zurück, ja, zurück zu Leib und Leben: dass sie der Erde ihren Sinn gebe, einen Menschen-Sinn! (112).

„Gott ist eine Mutmaassung; aber ich will, dass euer Mutmaassen nicht weiter reiche, als euer schaffender Wille. Könntet ihr einen Gott *schaffen*? — . . . Gott ist eine Mutmaassung: aber ich will, dass euer Mutmaassen begrenzt sei in der Denkbarkeit. Könntet ihr einen Gott *denken*? — Aber dies bedeute euch Wille zur Wahrheit, dass Alles verwandelt werde in Menschen-Denkbares, Menschen-Sichtbares, Menschen-Fühlbares! Eure eignen Sinne sollt ihr zu Ende denken! Und was ihr Welt nanntet, das soll erst von euch geschaffen werden; eure Vernunft, euer Bild, euer Wille, eure Liebe soll es selber werden! Und wahrlich, zu eurer Seligkeit, ihr Erkennenden! (123 f.).

„Die Vergangenen zu erlösen, und alles „Es war“ umzuschaffen in ein „So wollte ich es!“ — das hiesse mir erst Erlösung! (206). Seligkeit muss es euch dünken, eure Hand auf Jahrtausende zu drücken wie auf Wachs (312). . . Dies heisst *mir* Erkenntnis:

alles Tiefe soll hinauf — zu meiner Höhe! (182). . . Ich liebe den, welcher lebt, damit er erkenne, und welcher erkennen will damit einst der Übermensch lebe.“ (16). —

In diesen Orakelsprüchen Zarathustras offenbart uns der dritte Nietzsche seine charakteristischen Anschauungen über die erkenntnistheoretischen Fragen. Freilich in der Zusammenstellung treten auch die Widersprüche deutlicher hervor: das „Ich“ ist schöpferisches Wertmass der „Dinge“ — und doch bis in den letzten Grund hinab bestimmt vom Ding, vom Leib; das Denken ein „Zu Ende denken der Sinne“ — und doch ein freies Schalten und Schaffen; die „Wahrheit“ wird skeptisch verdächtigt als Täuschung und leerer Schein — und doch für die eigenen Lehren in Anspruch genommen; die Welt soll durchweg die Ausgestaltung des einen Lebens sein — und doch mit lebensfeindlichen Potenzen reichlich durchsetzt; das „Werden“ wird als absolut zufällig geschildert — und doch als berechenbar, bestimmbar zu Gunsten eines Zukunftsideals.

Der Übergang von der zweiten zur dritten Periode zeigt sich in der eigentümlichen Unsicherheit, mit der die „Hinterwelt“ einerseits durch das Wort „Mutmaassung“ als theoretische Möglichkeit zugegeben, andererseits als symptomatisches Produkt dekadenten Denkens entwertet wird. Wenn nun Zarathustra einmal das Wort fallen lässt: „Für jede Seele ist jede andere Seele eine Hinterwelt“ (317), so lehrt er selbst, dass es mit dem „Zu Ende Denken der Sinne“ schon bei der „andern Seele“ aus ist. O Zarathustra, der du mit deiner „besten Weisheit“ zu „Brüdern“ und von „Brüdern“ redest, bist du am Ende selbst noch ein „Hinterweltler“? —

Die Ergänzungen und Fortführungen, welche die andern Werke dieser dritten Periode zu den Worten Zarathustras bringen, lassen sich am übersichtlichsten unter folgende drei Fragen ordnen: 1. Gibt es ein „reines Erkennen“? 2. Wie steht es um die „Aussenwelt“? 3. Was ist „Wahrheit“? — **Band VII u. VIII.**

1. „Hüten wir uns, meine Herren Philosophen, von nun an besser vor der gefährlichen alten Begriffs-Fabelei, welche ein „reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntnis“ angesetzt hat, hüten wir uns vor den Fangarmen solcher contradiktorischen Begriffe wie „reine Vernunft“, „absolute Geistigkeit“, „Erkenntnis an sich“: — hier wird immer ein Auge zu denken verlangt, das gar nicht gedacht werden kann, ein Auge, das durchaus keine Richtung haben soll, bei dem die aktiven und interpretierenden Kräfte unterbunden sein sollen, fehlen sollen. . . Es gibt nur ein perspektivisches Sehen, nur ein perspektivisches „Erkennen“; und je mehr Affekte wir über eine Sache zu Worte kommen lassen, je mehr Augen, verschiedene Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, umso vollständiger wird unser „Begriff“ dieser Sache, unsere „Objektivität“ sein“ (VII, 429).

Es ist konsequent gedacht, wenn uns nun nach Nietzsche jede Philosophie in erster Linie über nichts anderes Auskunft gibt, als über die Rangordnung der innersten Triebe in der Natur ihres Autors (VII, 15). Nicht nur, dass es in jeder Philosophie einen Punkt gibt, wo die „Überzeugung“ des Philosophen auf die Bühne tritt (VII, 16) — es ist zumeist, wofür selbst Kant und Spinoza zum Beweis dienen müssen, „ein abstrakt gemachter und durchgesiebter Herzenswunsch von ihnen“ (VII, 13) — nicht nur dies, sondern schon „bei jedem kardinalen Probleme redet ein unwandelbares „das bin ich“, ein „geistiges Fatum“, ein Unbelehrbares ganz „da unten““ (VII, 191). Folgerichtigerweise kann man daran zweifeln, ob ein Philosoph „letzte und eigentliche“ Meinungen überhaupt haben könne. Es ist etwas Willkürliches daran, dass er hier stehen blieb, zurückblickte, sich umblickte, dass er hier nicht mehr tiefer grub und den Spaten weglegte — es ist auch etwas Misstrauisches daran. Kurz „jede Philosophie ist eine Vordergrundsphilosophie“, „jede Philosophie verbirgt auch eine Philosophie“ (VII, 268). Am

Beispiel des Stoicismus zeigt uns Nietzsche, dass im letzten Grunde jede Philosophie die Welt nach ihrem Bilde schafft; sie ist „der geistige Wille zur Macht, zur „Schaffung der Welt“, zur causa prima“ (VII, 17 f.) Damit bringt Nietzsche auch die Erscheinung in Zusammenhang, dass „ein gewisses Grundthema von möglichen Philosophien“ immer wieder ausgefüllt wird, und erklärt uns so „die wunderbare Familienähnlichkeit alles indischen, griechischen, deutschen Philosophierens“, die nebenbei auch durch die „gemeinsame Philosophie der Grammatik“ und die dahinter verborgenen „physiologischen Werturteile und Rassebedingungen“ bedingt ist (VII, 31 f). —

Den Trieb zum „reinen Erkennen“, den Nietzsche nicht leugnet, erklärt er uns in doppelter Weise. Einmal nennt er ihn eine „aufgeputzte Skepsis und Willenslähmung“ (VII, 154), nennt ihn „Nihilismus“ und Anzeichen einer verzweifelnden sterbensmüden Seele. Andererseits bezeichnet er ihn als die feinste Sublimierung der „Grausamkeit“ (cf. VII, 187), als versteckte Moral. „„Die Erkenntnis um ihrer selbst willen“ — das ist der letzte Fallstrick, den die Moral legt: damit verwickelt man sich noch einmal völlig in sie“ (VII, 93). Wie nun das Erkenntnis-Streben gleichzeitig ein „Wehe-thun-wollen am Grundwillen des Geistes“, ein Zwingen „wider den Hang des Geistes und oft genug auch wider die Wünsche des Herzens zu erkennen“ (VII, 187) sein soll, und doch andererseits das „Durchsieben“ und „Zurechtmachen“ eines Herzenswunsches, darüber würden wir von Nietzsche gern Näheres hören.

Aber auch wenn diese Schwierigkeit zu lösen ist, ist es verräterisch, dass Nietzsche sich doch veranlasst sieht, in engeren Grenzen die Möglichkeit eines „reinen Erkennens“ zuzugestehen. Bei den „eigentlich-wissenschaftlichen“ Menschen, „da mag es wirklich so etwas wie einen Erkenntnistrieb geben, irgend ein kleines unabhängiges Uhrwerk, welches, gut aufgezogen, tapfer darauf losarbeitet, ohne dass die gesamten übrigen Triebe des

Gelehrten wesentlich dabei beteiligt sind“ (VII, 15). Dieser „objektive Mensch“ ist aber nur „ein kostbares, leicht verletzliches und getrübtes Messwerkzeug und Spiegelkunstwerk, das „in die Hand eines Mächtigeren gehört“ (VII, 150). — Welche Gebiete nun, genauer umschrieben, diesem „Messen und Spiegeln“ zugänglich oder verschlossen sind, ob ihm das ganze Reich der „Objekte“ offen steht, oder welche Schranken ihm sonst gezogen sind, darüber hat sich Nietzsche nicht deutlicher ausgesprochen. — Auch darauf wollen wir aufmerksam machen: wenn Nietzsche uns das „Befragen verschiedener Affekte über dieselbe Sache“ empfiehlt, so zeigt uns dieser Satz, soweit er sich praktisch durchführen lässt, als wissenschaftliches Ziel gerade die Unabhängigkeit — nicht Abhängigkeit — einer Erkenntnis vom Affekt.

2. Sehen wir schon bei dieser Frage, dass sich die Skepsis Nietzsche's nicht zu Ende durchführen lässt, so nehmen wir das selbe wahr bei der Frage nach der „Aussenwelt“. — Obwohl Nietzsche seine beiden „Landsleute“ Kopernikus und Boscovich gerade deshalb feiert, weil sie die bisher grössten Triumphe über die Sinne davongetragen hätten (VII, 22), nimmt er selbst seine Stellung in einem ausgesprochenen Sensualismus. Nach seiner Meinung ist es unmöglich, mit gutem Gewissen Physiologie zu treiben bei einer idealistischen Auffassung von den Sinnesorganen. Wenn die Aussenwelt das Werk unserer Organe ist, dann sind es auch unsere Organe. „Aber dann wären unsere Organe selbst — das Werk unserer Organe! Dies ist, wie mir scheint, eine gründliche reductio ad absurdum: gesetzt, dass der Begriff causa sui etwas gründlich Absurdes ist“ (VII, 25). „Von den Sinnen her kommt erst alle Glaubwürdigkeit, alles gute Gewissen, aller Augenschein der Wahrheit“ (VII, 104). „Wir besitzen heute genau soweit Wissenschaft, als wir uns entschlossen haben, das Zeugnis der Sinne anzunehmen, — als wir sie noch schärfen, bewaffnen, zu Ende denken lernten. Der Rest

ist Missgeburt und Noch-nicht-Wissenschaft oder Formalwissenschaft“ (VIII, 78). Doch „unsere Sinne lernen es spät und lernen es nie ganz, feine treue vorsichtige Organe der Erkenntnis zu sein“. „Die voreiligen Hypothesen, Erdichtungen, der gute dumme „Wille zum Glauben“, der Mangel an Misstrauen und Geduld“, sind „zuerst entwickelt“ (VII, 122). Der Thatsachensinn ist erst „der letzte und wertvollste aller Sinne“ (VIII, 307).

Also ein ungeprüfter Sensualismus wäre nach Nietzsche fehlerhaft. Wir leben in einer „vereinfachten, durch und durch künstlichen, zurechtgedichteten, zurechtgefälschten Welt“ (VII, 42). Selbst die Physik, die doch den Augenschein und die Handgreiflichkeit für sich hat, ist nur eine Weltauslegung — nach uns (VII, 24). „Von jeder Stelle aus gesehen ist die Irrtümlichkeit der Welt, in der wir zu leben glauben, das Sicherste und Festeste, dessen unser Auge noch habhaft werden kann“ (VII, 54).

Verfälscht ist diese Welt von drei vermeintlichen „inneren Thatsachen“ aus. Das älteste dieser psychologischen Vorurteile ist das vom „Willen als Ursache“, daraus folgte die Konzeption eines Bewusstseins („Geist“) als Ursache, und schliesslich die des Ichs („Subjekt“) als Ursache. Indem man Wille, Geist und Ich in die Dinge hineinprojizierte, schuf man die Begriffe: Sein, Ding, Einheit, Identität, Dauer, Ursache, Zweck, Zwang, Gesetz, Freiheit, Substanz, Atom, Ding an sich (VIII, 93 f., 79 f., cf. VII, 33, 324). Diese Begriffe, zur Zeit der rudimentärsten Psychologie in die Sprache eingedrungen, wirken nun als „Sprach-Metaphysik“ aus der Zeit des groben Fetischwesens zu uns herüber, — „und in Indien wie in Griechenland hat man den gleichen Fehlgriff gemacht: „Wir müssen schon einmal in einer höheren Welt heimisch gewesen sein (— statt in einer sehr viel niederen was die Wahrheit gewesen wäre!) . . .“. Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben . . .“ (VIII, 79 f.).

Nachdem die „inneren Thatschen“ sich sämtlich als Fabeleien erwiesen haben, muss als erkenntnistheoretischer Hauptsatz

aufgestellt werden: „Sofern die Sinne das Werden, das Vergehen, den Wechsel zeigen, lügen sie nicht“ (VIII, 77). Ausser dieser Welt des absoluten Werdens gibt es keinerlei Welt des „Seins“. Eine Welt des Seins „ist nur aus dem Widerspruch zur „wirklichen Welt“ heraus erdichtet und trägt die „Kennzeichen des Nicht-Seins, des Nichts“ (VIII, 81). „Damit wird Heraclit ewig Recht behalten, dass das Sein eine leere Fiktion ist. Die „scheinbare“ Welt ist die einzige: die „wahre Welt“ ist nur hinzugelogen . . .“ (VIII, 77). „Von einer „andern“ Welt als dieser zu fabeln, hat gar keinen Sinn, vorausgesetzt, dass nicht ein Instinkt der Verläumdung, Verkleinerung, Verdächtigung des Lebens in uns mächtig ist: im letzteren Falle rächen wir uns am Leben mit der Phantasmagorie eines „anderen“, eines „besseren“ Lebens“ (VIII, 81, 2 f.).

Das „Werden“ vollzieht sich in vollkommener Zwecklosigkeit und Unschuld (VIII, 100 f.). Die Rede von einer „Gesetzmässigkeit der Natur“ ist nur eine schlechte Interpretation, die den demokratischen Instinkten der modernen Seele entspricht mit ihrer Losung „Überall Gleichheit vor dem Gesetz, — die Natur hat es darin nicht anders und nicht besser als wir“. Die gleichen Erscheinungen in der Natur können interpretiert werden im Sinne absoluter tyrannischer Willkür mit dem Hauptsatz: „Jede Macht zieht in jedem Augenblicke ihre letzte Konsequenz“ (VII, 347). —

Was diesen letzten Gedanken betrifft, so konstruiert Nietzsche einen Gegensatz, wo er doch nur dem formalen Satz von der Gesetzmässigkeit der Natur eine ganz im Geiste der modernen Naturwissenschaft gedachte, inhaltliche Ergänzung gibt. Schon der Ausdruck „Macht“ zeigt uns, dass er mit seinem Sensualismus nicht auskommt, denn eine „Macht“ zeigen uns die Sinne nirgends. Zudem blickt aus den Worten „Macht“ und „Ihre“ verräterisch genug das „Ding“ mit seinen Eigenschaften hervor — genau in dem Sinn, wie die moderne Naturwissenschaft das Wort verwendet, nämlich aller anthropomorphen Zuthaten entledigt und

auf eine Synthese von Eigenschaften reduziert. So sieht sich Nietzsche auch genötigt, die Begriffe „Ursache“ und „Wirkung“, die er einmal sogar aus dem „stärksten der Instinkte, dem Instinkt der Rache“ abzuleiten versucht hatte (XII, 300), wieder freizugeben als „konventionelle Fiktionen zum Zweck der Bezeichnung, der Verständigung“ (VII, 33). So gesteht er auch in Betreff der „Seele“ zu, dass er nur zu neuen Fassungen der Seelenhypothese den Weg bahne, wie zum Beispiel „sterbliche Seele“, „Seele als Subjekts-Vielheit“, „Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte“ (VII, 23).

Doch wir wollen hier auch die nähere Ausführung nicht übergehen, die Nietzsche seinem Satz von der „Macht“ an anderer Stelle gibt. Er will die Psychologie als „Morphologie und Entwicklungslehre des Willens zur Macht“ gefasst sehen und sie damit als die „Herrin der Wissenschaften“, als den „Weg zu den Grundproblemen“ wieder zu Ehren bringen (VII, 35 ff.). Wenn uns nichts anderes gegeben ist, als die „Realität“ unserer Triebe, so ist es vom Gewissen der Methode aus geboten, den Versuch zu machen, ob man nicht mit dieser einzigen Kausalität ausreichen kann. An Willenskausalität glauben wir — das ist eben unser Glaube an Kausalität. „Wille“ kann aber nur auf „Wille“ wirken. Da nun unser weitverzweigtes Triebleben sich aus einer Grundform des Willens erklären lässt, aus dem „Willen zur Macht“, so wäre die Welt, „von innen gesehen“, auf ihren „intelligiblen Charakter“ hin bestimmt und bezeichnet: „Wille zur Macht“ und nichts ausserdem“ (VII, 56 ff.). — Wir stehen hier im Zentrum der Nietzsche'schen Metaphysik. Was thut hier Nietzsche aber anderes, als seine „inneren Thatsachen“ in das Welt-Geschehen hinein interpretieren, in eben demselben Sinne, wie er es oben gerügt, wie er es früher einmal als „sehr naive „Verdrehung“ bezeichnet hatte (XII, 34)? Wird hier nicht der „Wille“, den Nietzsche selbst in einer vortrefflichen Ausführung gegen Schopenhauer als ein höchst kompliziertes

Phänomen geschildert hatte (VII, 28), genau nach dem „ältesten psychologischen Vorurteil" zum Weltprinzip erhoben? Wird nicht mit lauter Begriffen operiert, die oben abgewiesen sind, Kausalität, Einheit, Gesetzmässigkeit u. s. f., selbst „Dinge an sich"? Sind wir hier nicht mitten im Aufbau einer „wahren" Welt, einer Welt des „Seienden"? —

3. Nietzsche sagt im „Antichrist": „Der vornehme Hohn eines Römers, vor dem ein unverschämter Misbrauch mit dem Wort „Wahrheit" getrieben wird, hat das neue Testament mit dem einzigen Wort bereichert, das Wert hat, — das seine Kritik, seine Vernichtung selbst ist: „Was ist Wahrheit!" . . " (VIII, 281). Dies Thema: Was ist Wahrheit? variiert Nietzsche in seinen letzten Werken mit besonderer Vorliebe. „Was zwingt uns überhaupt zur Annahme, dass es einen wesenhaften Gegensatz von „wahr" und „falsch" gibt? Genügt es nicht, Stufen der Scheinbarkeit anzunehmen . . . ?" (VII, 55). Es ist zwar der Glaube an die Gegensätze der Werte der „Grundglaube der Metaphysiker", der „im Hintergrunde aller ihrer logischen Prozeduren" steht (VII, 10). Aber „man darf zweifeln, erstens ob es Gegensätze überhaupt gibt, und zweitens, ob jene volkstümlichen Wertschätzungen und Wertgegensätze . . . nicht vielleicht nur Vordergrundschätzungen sind, nur vorläufige Perspektiven . . . Es wäre möglich, dass dem Schein, dem Willen zur Täuschung, dem Eigennutz und der Begierde ein für alles Leben höherer und grundsätzlicherer Wert zugeschrieben werden müsste. Es wäre sogar noch möglich, dass was den Wert jener guten und verehrten Dinge ausmacht, gerade darin bestünde, mit jenen schlimmen, scheinbar entgegengesetzten Dingen auf verfängliche Weise verwandt, verknüpft, verhäkelt, vielleicht gar wesensgleich zu sein" (VII, 11).

Nietzsche macht wohl auch den Versuch, die Möglichkeit einer „Wahrheits"-Erkenntnis auf erkenntnistheoretischem Wege in Abrede zu stellen. „Wenn ich den Vorgang zerlege, der in

dem Satz „ich denke“ ausgedrückt ist, so bekomme ich eine Reihe von verwegenen Behauptungen, deren Begründung schwer, vielleicht unmöglich ist, — zum Beispiel, dass ich es bin, der denkt, dass überhaupt ein Etwas es sein muss, das denkt, dass Denken eine Thätigkeit und Wirkung seitens eines Wesens ist, welches als Ursache gedacht wird, dass es ein „Ich“ gibt, endlich, das es bereits feststeht, was mit Denken zu bezeichnen ist, — dass ich weiss, was Denken ist“ (VII, 26f.). „An Stelle jeder „unmittelbaren Gewissheit“, an welche das Volk im gegebenen Falle glauben mag, bekommt dergestalt der Philosoph eine Reihe von Fragen der Metaphysik in die Hand.“ „Unmittelbare Gewissheit“, „absolute Erkenntnis“, „Ding an sich“ schliessen immer eine contradictio in adjecto ein. „Wer sich mit der Berufung auf eine Art Intuition der Erkenntnis getraut, jene metaphysischen Fragen sofort zu beantworten“ . . . dem wird ein Philosoph von heute mit Lächeln zu verstehen geben: „Mein Herr, es ist unwahrscheinlich, dass Sie sich nicht irren, aber warum auch durchaus Wahrheit?“ (VII, 26f.).

Am letzten Ende sind es jedoch nicht Gründe, die Nietzsche zur Skepsis gegenüber der „Wahrheit“ bestimmen, sondern Motive. „Es ist nicht mehr als ein moralisches Vorurteil, dass Wahrheit mehr wert ist, als Schein“ (VII, 55). Unter direktem Hinweis auf die von uns früher angeführte Stelle aus der „fröhlichen Wissenschaft“ führt Nietzsche aus, dass „der Glaube an einen metaphysischen Wert, einen Wert an sich der Wahrheit“ (VII, 470) nichts anderes ist, als das „asketische Ideal“ selbst „in seiner strengsten, geistigsten Formulierung, esoterisch ganz und gar, allen Aussenwerks entkleidet, somit nicht sowohl sein Rest als sein Kern“ (VII, 480). „Von dem Augenblick an, wo der Glaube an den Gott des asketischen Ideals verneint ist, gibt es auch ein neues Problem: das vom Werte der Wahrheit (VII, 471). Nachdem die Wahrhaftigkeit alle anderen Werte umgestürzt hat, „zieht sie am Ende ihren stärksten Schluss, ihren

Schluss gegen sich selbst" (VII, 482). „Wir freien Geister sind . . . eine leibhafte Kriegs- und Siegserklärung an alle alten Begriffe von „wahr" und „unwahr"" (VIII, 288). Dem rechten Philosophen widersteht selbst das Wort „Wahrheit", weil es zu grossthuerisch klingt (VII, 417). —

Man sieht, hier spielen fortwährend zwei Probleme ineinander: das von der Möglichkeit der Wahrheit und das vom Wert der Wahrheit — sie sind bei Nietzsche bezeichnender Weise nicht klar geschieden. Wie nun die Frage nach dem Wert der Wahrheit in erkenntnistheoretischer Beziehung eben die Möglichkeit einer Wahrheit zur Voraussetzung hat, so ist Nietzsche auch sonst, trotz seiner extremen skeptischen Anwandlungen, immer wieder bereit, die Möglichkeit einer Wahrheitserkenntnis zuzugestehen (cf. VII, 59, 159, 302). Das Pathos der Wahrheit lässt er sich nicht gern entgehen und namentlich in seiner Polemik gegen das Christentum macht er von demselben einen ausgiebigeren Gebrauch, als man bei seinen Ansichten über den Wert der Wahrheit erwarten sollte (cf. VIII, 213: das Verhängnis der Wahrheit; 224: der Priester und die Wahrheit; 257: Jesus und die Wahrheit; 295: Überzeugung und Wahrheit). —

Im Reiche der Wahrheit sind die Gesetze der Logik gleichsam die letzten und stärksten Festungen. Hier müssen wir Nietzsche's Angriffe vor allem beobachten. — Er beklagt den Niedergang der Logik als Handwerk (VIII, 115), verlangt kritische Zucht von den Philosophen (VII, 160), macht selbst die Gesetze der Logik streng geltend (wenn er zum Beispiel den Begriff: causa sui als den besten Selbstwiderspruch bezeichnet VII, 39). Doch sagt er uns, dass auch hinter der Logik und ihrer anscheinenden Selbstherrlichkeit der Bewegung Wertschätzungen stehen, „deutlicher gesprochen, physiologische Forderungen zur Erhaltung einer bestimmten Art von Leben" (VII, 12; die Beispiele, die er anführt: die Bevorzugung des Bestimmten vor dem

Unbestimmten, der Wahrheit vor dem Schein — gehören nicht in die Logik, sondern in die Erkenntnistheorie). Wenn er nun andererseits den Satz aufstellt, dass die Falschheit eines Urteils noch kein Einwand gegen dasselbe sei, dass vielmehr gefragt werden müsse, wieweit ein Urteil Art-erhaltend, Leben-fördernd ist, und dass die falschesten Urteile („zu denen die synthetischen Urteile apriori gehören") uns die unentbehrlichsten seien (VII, 12f. cf. VII, 20f.) — so erhalten wir eine Logik, die sich nach den Forderungen der Lebenshaltung gebildet hat und deren fundamentalste Übertretung doch gerade für die Lebenserhaltung wieder als das Unentbehrlichste erwiesen worden ist.

Wie oben motiviert, wenden wir uns nun gleich dem 15. Band zu, in dem sich ein ungeheures Trümmerfeld von Gedanken vor uns aufthut, bestimmt zum Bau einer gewaltigen Zwingburg gegenüber allen modernen Werten. Ein „System" im üblichen Sinn war allerdings, bei der erklärten Abneigung Nietzsches gegen Systeme, wohl auch hier nicht zu erwarten, dagegen sollten offenbar alle Gedankengruppen einheitlich von dem Hauptgedanken des „Willens zur Macht" beherrscht werden. — Weitaus am meisten kommt für unseren Zweck in Betracht das Kapitel: „Der Wille zur Macht als Erkenntnis"; wir ergänzen jedoch wieder durch anderwärts sich findende Gedanken. Um den Vergleich mit den Hauptbänden zu erleichtern, ordnen wir hier die Anschauungen Nietzsche's gleichfalls um die dort im Vordergrund stehenden drei Fragen; es sind ja im wesentlichen die Fragen nach dem subjektiven Vorgang, nach dem objektiven Inhalt, sowie nach dem Gesamtwert des Erkennens. Doch ergeben sich, gegenüber der Einordnung der einzelnen Gedanken in den Hauptwerken, mancherlei Verschiebungen, die auf anderer Wendung derselben Ideen durch Nietzsche beruhen. **Band XV.**

1. Die Frage: Gibt es ein „reines Erkennen"? vertieft sich hier zu einer Kritik des „Bewusstseins" überhaupt. Nietzsche geht wieder zu Cartesius zurück und greift die beiden Worte an:

Ich denke! Die Argumentation des Cartesius: „Es wird gedacht, folglich gibt es Denkendes“ setzt unseren Substanzbegriff als wahr apriori voraus und macht unserer grammatischen Gewöhnung, die zum Thun den Thäter fordert, ein logisch-metaphysisches Postulat (265 f.). Wie aber der Thäter fingiert ist, so ist es auch das Thun. „„Denken“, wie es die Erkenntnistheoretiker ansetzen, kommt gar nicht vor: das ist eine ganz willkürliche Fiktion, erreicht durch Heraushebung Eines Elementes aus dem Prozess und Subtraction aller übrigen, eine künstliche Zurechtmachung zum Zwecke der Verständlichung . . .“ (266). „Das Bewusstsein liefert uns nie ein Beispiel von Ursache und Wirkung“ (269). „Zwischen Gedanken ein unmittelbares, ursächliches Band anzunehmen, wie es die Logik thut — das ist Folge der allergröbsten und plumpsten Beobachtung. Zwischen zwei Gedanken spielen noch alle möglichen Affekte ihr Spiel; aber die Bewegungen sind zu rasch, deshalb verkennen wir sie, leugnen wir sie . . .“ (266).

Hinter der Bewusstseinswelt steht das viel ausgedehntere Reich der unbewussten Nerventhätigkeit. Im Vorübergehen erwähnt Nietzsche einmal die Theorie, die aus physischen und psychischen Phänomenen die zwei Offenbarungen einer und derselben Substanz macht, und weist sie zurück, denn „der Begriff „Substanz“ ist vollkommen unbrauchbar, wenn man erklären will“ (268). „Die Direktion, resp. die Obhut und Vorsorglichkeit im Hinblick auf das Zusammenspiel der leiblichen Funktionen tritt uns nicht ins Bewusstsein; ebenso wenig als die geistige Einmagazinierung: dass es dafür eine oberste Instanz gibt, darf man nicht bezweifeln: eine Art leitendes Komitee, wo die verschiedenen Hauptbegierden ihre Stimme und Macht geltend machen. „Lust“, „Unlust“ (— die Nietzsche anderwärts als „späte und abgeleitete Intellektphänomene“: 266, als „Begleiterscheinungen“, „Wirkungen innerhalb des eingeleiteten Prozesses der Reaktion“ bezeichnet: 268 —) sind Winke aus dieser Sphäre

her: der *Willensakt* insgleichen: die *Ideen* insgleichen“ (272). „Für diese innere Welt gehen uns alle feineren Organe ab, sodass wir eine *tausendfache Complexität* noch als Einheit empfinden, sodass wir eine Kausalität hineinerfinden, wo jeder Grund der Bewegung und Veränderung uns unsichtbar bleibt“ (269).

Alles, was bewusst wird, ist eine Enderscheinung, ein Schluss — und verursacht nichts; alles Nacheinander im Bewusstsein ist vollkommen atomistisch“ (268). Das Bewusstsein hat „im Gesammtprozess der Adaptation und Systematisation“ keine Bedeutung (268). „In zweiter Rolle, fast indifferent, überflüssig, bestimmt vielleicht zu verschwinden und einem vollkommenen Automatismus Platz zu machen“ (268), ist es nicht ein „Gesammt-Sensorium und oberste Instanz“ (273), sondern ein durch die Relation mit der Aussenwelt entwickeltes „Mittel der Mitteilbarkeit“ (272 f.), „*nicht die Leitung*, sondern ein *Organ der Leitung* (273). Die „Bewusstseinshöhen“ sind nur „ein Überschuss, soweit sie nicht Werkzeuge sein müssen für die animalischen Funktionen“, das Bewusstsein ist „nur ein Mittel mehr in der Entfaltung und Machterweiterung des Lebens“ (335 ff).

Zum Beweis für die untergeordnete Rolle des Bewusstseins weist Nietzsche, in Weiterführung früher ausgesprochener Gedanken (VIII, 95 f.), vor allem hin auf die „chronologische Umdrehung“ von Ursache und Wirkung im Gebiet der „inneren Welt“ (270). „Die Grundthatsache der „inneren Erfahrung“ ist, dass die Ursache imaginiert wird, nachdem die Wirkung erfolgt ist“ (270). „Die ganze „innere Erfahrung“ beruht darauf, dass zu einer Erregung der Nervenzentren eine Ursache gesucht und vorgestellt wird — und dass erst die gefundene Ursache ins Bewusstsein tritt: diese Ursache ist schlechterdings nicht adäquat der wirklichen Ursache, — es ist ein Tasten auf Grund der ehemaligen „inneren Erfahrungen“, das heisst des Gedächtnisses“ (271). Das Gedächtnis „konserviert aber auch die Gewohnheit der alten Interpretationen . . ., so dass die „innere Erfahrung“ in

sich noch die Folgen aller ehemaligen falschen Kausal-Fiktionen zu tragen hat“ (271). Beispiele dafür sind das Traumleben, wo uns auch ein Zustand erst bewusst wird, „wenn die dazu erfundene Kausalkette ins Bewusstsein getreten ist“, oder der physische Schmerz, der „an eine Stelle des Leibes projiziert wird, ohne dort seinen Sitz zu haben“, oder die Sinnesempfindung, die wir naiv als bedingt durch die Aussenwelt ansetzen, während „die eigentliche Aktion der Aussenwelt immer unbewusst verläuft“ und das Stück Aussenwelt, das uns bewusst wird, nachgeboren ist nach der Wirkung, die auf uns geübt ist und „nachträglich projiziert als deren „Ursache““. So suchen wir auch einen Grund zu einem Gedanken, bevor uns dieser noch bewusst ist: „und dann tritt zuerst der Grund und dann dessen Folge ins Bewusstsein“ (270 f).

In Summa: „Man muss den Phänomenalismus nicht an der falschen Stelle suchen: nichts ist phänomenaler, (oder deutlicher:) nichts ist so sehr Täuschung, als diese innere Welt, die wir mit dem berühmten „inneren Sinn“ beobachten (267). Den Text seiner inneren Erlebnisse abzulesen einfach als Text „ohne eine Interpretation dazwischen zu mengen“, ist „die späteste Form der „inneren Erfahrung“, — vielleicht eine kaum mögliche . . .“ (272). Alles, was uns bewusst wird, ist durch und durch erst zurechtgemacht, vereinfacht, schematisiert, ausgelegt“, die zugrunde liegenden Kausalvereinigungen sind uns „absolut verborgen — und vielleicht eine reine Einbildung“ (266). Wir haben diese innere Welt „mit denselben Formen und Prozeduren behandelt wie die „äussere Welt“. Wir stossen nie auf Thatsachen“ (266). — „Parmenides hat gesagt: „Man denkt das nicht, was nicht ist“ — wir sind am anderen Ende und sagen „was gedacht werden kann, muss sicherlich eine Fiktion sein““ (281). —

Auf diese scheinbare innere Welt aber haben wir den ganzen stolzen Bau unserer Vernunftherrlichkeit begründet. Das Bewusstsein wurde unsinnig überschätzt, aus ihm wurde eine Ein-

heit, ein Wesen gemacht, dem die Erkenntnis als Fähigkeit gegeben ist, der „Geist“ erschien als Ursache, namentlich überall dort, wo Zweckmässigkeit und System sich fand, allerlei „fingierte Synthesen und Einheiten“ wie zum Beispiel „Vernunft“ wurden in die Dinge und hinter die Dinge projiziert, die „wahre“, „gute“, „geistige“ Welt fälschlicherweise der Instinktwelt übergeordnet (269 f., 272). „Alle philosophisch-moralischen Kosmo- und Theodiceen, „alle höchsten Werte in der bisherigen Philosophie und Religionsphilosophie“ ruhen auf dem Grundirrtum, dass „eine Art der Mittel als Zweck misverstanden“ und „das Leben und seine Machtsteigerung umgekehrt zum Mittel erniedrigt“ wurde“ (337). —

Da wir auf die letzten erkenntnistheoretischen Gedanken Nietzsche's später zurückkommen, weisen wir hier nur kurz auf eine verräterische Stelle der Ausführungen hin: Das richtige Ablesen der inneren Erfahrungen ist die „späteste“ Form der inneren Erfahrung, „vielleicht“ eine „kaum“ mögliche! —

2. Wir wissen bereits, dass Nietzsche der „Aussenwelt“ den Charakter des absoluten Werdens zuschreibt, in dem jede anscheinende Zweckmässigkeit nur Zufall ist (289). Für den hieraus sich ergebenden Nominalismus findet Nietzsche das markante Wort: „Warum sollte die Idee eines komplexen Faktums eine der Bedingungen dieses Faktums sein?“ (268).

Durch die Annahme eines „absoluten Werdens“ ist die Zeit als reale Grösse eingeführt. Nietzsche denkt sie, im Zusammenhang mit seiner Lehre von der ewigen Wiederkehr, als unendlich, während er Raum und Kraft beschränkt denkt, und zwar den Raum nicht kugelförmig, da sonst eine Gleichgewichtslage erreicht sein müsste (cf. 406, 411). Immerhin streiten sich beim Raumproblem noch zwei Anschauungen in Nietzsche, eine, die ihren charakteristischsten Ausdruck in dem Satz findet: „Mit festen Schultern steht der Raum gestemmt gegen das Nichts. Wo Raum ist, da ist Sein“ (XII, 239), und die andere, die dazu

neigt, auch „den euklidischen Raum“ als eine „Idosynkrasie bestimmter Tierarten“ zu kennzeichnen (XV, 278).

Die „werdende“ Welt ist als solche unformulierbar. „Erkenntnis und Werden schliesst sich aus“ (279 cf. 297). Es muss erst ein „Wille zum Erkennbar-machen“, ein „Wille zur Täuschung“ vorhergehen (279, 297). Nur so ist es möglich, Herr zu werden über die „formlos-unformulierbare Welt des Sensationen-Chaos“ (280), über das „Sensationen-Wirrwarr“ (286).

Nun ist das Leben „auf die Voraussetzung eines Glaubens an Dauerndes und Regulär-Wiederkehrendes gegründet“ (287). „Unsere psychologische Optik wird dadurch bestimmt, dass Mitteilung notwendig ist, und dass zur Mitteilung etwas fest, vereinfacht, präzisierbar sein muss, „wieder erkennbar““ (280). So werden „Logisierung“, Rationalisierung“, „Systematisierung“ notwendig als „Hilfsmittel des Lebens“ (288). „Die leichtere Denkweise siegt über die schwierigere“ und „die Lehre vom Sein, vom Ding, von lauter festen Einheiten ist hundertmal leichter als die Lehre vom Werden, von der Entwicklung“ (280). Ja: „je mächtiger das Leben wird, um so breiter muss die erratbare, gleichsam seiend gemachte Welt sein“ (288). Aber es handelt sich dabei immer nur um „eine bestimmte Tierart, welche nur unter einer gewissen relativen Richtigkeit, vor allem Regelmässigkeit ihrer Wahrnehmungen (so dass sie Erfahrung kapitalisieren kann) gedeiht“ (275), und in der deshalb „eine ordnende, vereinfachende, fälschende, künstlich-trennende Macht“ sein muss (279). — „In einer werdenden Welt ist „Realität“ immer nur eine Simplifikation zu praktischen Zwecken, oder eine Täuschung auf Grund grober Organe, oder eine Verschiedenheit im Tempo des Werdens“ (305). —

Nicht völlig damit vermittelt, setzt sich bei Nietzsche der frühere Gedankengang fort, dass die „Seele“, das „Ich“ „als Urthatsache gesetzt“ und „überall hineingelegt“ wurde, wo es ein Werden gibt (305). Der Ichbegriff ist „unser ältester Glaubens-

artikel" (316). Wir erfahren wieder, wie sich vom Ich aus die übrigen Begriffe entwickeln als „hypothetische Wesen" (287, cf. 281, 282). Auch Begriffe wie „Accidens", „Attribut" (282), „Form", „Gattung", „Idee" verdanken ihre Entstehung dem Gehorsam gegen unsere metaphysisch-logische Dogmatik, die künstlich scheidet „zwischen dem, was thut, und dem, wonach das Thun sich richtet" (284; cf. 268). Auch „alle Voraussetzungen des Mechanismus, Stoff, Atom, Druck und Stoss, Schwere sind nicht „Thatsachen an sich", sondern Interpretationen mit Hilfe „psychischer Fiktionen"" (314). —

Da nun der Subjektivbegriff der böse Feind ist, der alles Unkraut ausgesät hat, so richtet sich Nietzsche's Angriff noch einmal energisch gegen diesen Gegner. Das „Subjekt" ist nur „die Terminologie unseres Glaubens an eine Einheit unter allen den verschiedenen Momenten höchsten Realitätsgefühls", wobei wir viele gleiche Zustände an uns als die Wirkung eines Substrates auffassen, während nur das Gleichsetzen der Thatbestand ist, nicht die Gleichheit (282). Nietzsche führt ferner die psychologischen Thatsachen an, dass die Sphäre eines Subjekts beständig wächst und sich vermindert, der Mittelpunkt des Systems sich beständig verschiebt, dass das Subjekt, „im Falle es die angeeignete Masse nicht organisieren kann" in zwei zerfällt, oder ein schwächeres Subjekt zu seinem Funktionär umbildet (283). Mit solchen Gedanken über das „Subjekt", durch die er thatsächlich nur auf die Schwierigkeiten populärer Vorstellungen hinweist, glaubt Nietzsche nun, so ziemlich alle unsere Begriffe entwertet zu haben (286 f.).

Merkwürdigerweise findet sich aber mitten unter den anderen Aufzeichnungen auch ein Versuch, gerade vom „Subjekt" aus ein Weltbild zu entwerfen: Die Frage ist, ob nicht „das Schaffen, Logisieren, Zurechtmachen, Fälschen die bestgarantierte Realität selbst ist: kurz, ob nicht das, was „Dinge setzt", allein real ist; und ob nicht die „Wirkung der äusseren Welt auf uns" auch

nur die Folge solcher wollenden Subjekte ist. . . .“ dann wäre unsere zurechtgemachte Scheinwelt „eine Art Defensiv-Massregel,“ — eine Überwältigung von Aktionen anderer „Wesen“ . . . Das „Objekt“ wäre dann nur „ein modus des Subjekts“ (281). — Mit diesen Gedanken sind wir schon auf dem Boden der Metaphysik. Als Selbstkritik des Erkenntnistheoretikers Nietzsche am Metaphysiker Nietzsche stellen wir den anderen (zeitlich späteren) Gedanken daneben: „Dass das Objekt etwas ist, das von Innen gesehen Subjekt wäre, ist eine gutmütige Erfindung, die, wie ich denke, ihre Zeit gehabt hat“ (273).

Die eben skizzierten metaphysischen Gedanken sind gewissermassen nur ein Ausläufer zum Hauptgebirgsgang der Nietzscheschen Metaphysik, der sich im XV. Bande breit und mächtig vor uns emporhebt. Wenn wir aber seinen Linien schärfer mit dem Auge folgen, so erkennen wir überall dieselben Begriffe wieder, die Nietzsche zuvor kritisiert und entwertet hatte.

Wenn Nietzsche von der Metaphysik Schopenhauer's gesagt hat, Schopenhauer habe den dummen Teufel zum Gott gemacht, so löst sich bei Nietzsche die Welt in lauter kleine, böse Teufel auf. — Alles Werden ist ein „Feststellen von Grad- und Kraftverhältnissen“, ein „Kampf“ (288). „Der Wille zur Accumulation von Kraft ist spezifisch für das Phänomen des Lebens“ (314). Dieser Wille zur Macht, „der allem Geschehen inhäriert“ (333) darf jedoch, als Ursache der Entwicklung, weder als werdend, noch als geworden gedacht werden (339).

Doch eigentlich gibt es nicht einen Willen; „es gibt Willenspunktationen, die beständig ihre Macht mehren und verlieren“ (323). So dürfen wir „relativ“ wieder von Atomen und Monaden reden („und gewiss ist, dass die kleinste Welt an Dauer die dauerhafteste ist“: 323). Es sind „dynamische Quanta, in einem Spannungsverhältnis zu anderen dynamischen Quanten“. Ihr Wille zur Macht ist aber „nicht ein Sein, nicht ein Werden, sondern ein „Pathos““ (317). „Ein Quantum „Wille zur Macht“

(316) ist „durch die Wirkung, die es übt, und die, der es widersteht, bezeichnet“ (315).

„Jeder spezifische Körper“ strebt nun danach, „über den ganzen Raum Herr zu werden und seine Kraft auszudehnen“ (321; cf. 307 f.). Er stösst „auf die gleichen Bestrebungen anderer Körper und endet, sich mit denen zu arrangieren („vereinigen“), welche ihm verwandt genug sind: — so konspirieren sie dann zusammen zur Macht . . .“ (322). Es entstehen „komplexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens“ (323), „herrschaftliche Zentren“ (322). [Selbst der „Ding“-begriff erscheint; „ein „Ding“ ist die Summe seiner Wirkungen, synthetisch gebunden durch einen Begriff, Bild“; 319.] Auch der menschliche Organismus ist nichts anderes, als „ein solcher nach Wachstum von Machtgefühlen ringender Komplex von Systemen“ (327).

Die Welt ist „nur ein Wort für das Gesamtspiel dieser Aktion“. Die „Realität“ besteht exakt in der „Partikular-Aktion und Reaktion jedes Einzelnen gegen das Ganze“ (308), denn „jedes Kraftzentrum hat für den ganzen Rest seine Perspektive“ (307). Was man Ursache und Wirkung nennt, und fälslich nach Analogie des menschlichen „Freiheits“-gefühls und der menschlichen „Absicht“ aufgefasst hat (318 f.), ist „ein Kampf zweier an Macht ungleicher Elemente“, bei dem „ein Neuarrangement der Kräfte“ erreicht wird (320). Die Berechenbarkeit des Geschehens liegt in der „Wiederkehr identischer Fälle“ (320), die „Notwendigkeit“ darin, „dass ein und dasselbe Geschehen nicht auch ein anderes Geschehen ist“ (285; cf. 315, 320), die „Zweckmässigkeit“ in einer gewissen „Ordnung von Machtsphären und deren Zusammenspiel“ (289). Mechanik ist „eine blosse Semiotik der Folgen“ (315) und „noch dazu im Bilde (Bewegung ist eine Bilderrede“ 313; cf. 317).

Bis in die geistigsten Gebiete hinein denkt Nietzsche seinen Gedanken durch. Da unsere Erkenntnis „in dem Mass wissen-

schaftlich geworden" ist, „als sie Zahl und Mass anwenden kann", so wäre „der Versuch zu machen, ob nicht eine wissenschaftliche Ordnung der Werte einfach auf einer Zahl- und Mass-Skala der Kraft aufzubauen wäre" (368), denn „alle Wertschätzungen sind nur Folgen und engere Perspektiven" im Dienste des Willens zur Macht (333).

Selbst eine Religion erscheint. Das Wort „Gott" ist allenfalls zu brauchen für den „Culminations-Moment", den „Macht-Höhepunkt" in diesem sich ewig vergottenden und entgottenden Dasein (339).

Es liegt uns hier nicht ob, an diesem Weltbild Kritik zu üben. Die Gegenüberstellung von Nietzsche's Erkenntniskritik und Metaphysik hat aber vielleicht am Deutlichsten gezeigt, wie Nietzsche sich an einer unmöglichen Aufgabe versucht hat: er will beweisen, dass all' unsere Begriffe irrtümlich sind, und beweist dies damit, dass er selbst nicht ohne sie auskommt. —

3. Unsere Wertschätzung der „Wahrheit" sucht uns Nietzsche von drei Seiten her zu entwurzeln, von der Logik, der Moral und der Psychologie aus.

a) Was die Entstehung der Kategorien betrifft, so steht sich eine sensualistische und eine biologische Betrachtungsweise bei Nietzsche unausgeglichen gegenüber. Alle unsere Vernunftkategorien sind sensualistischer Herkunft: abgelesen von der empirischen Welt" (287), entwickelt „im Glauben an die Wahrheit der Sinnes-Urteile" (305).

Doch diese Gedanken treten zurück hinter anderen. „Alle unsere Erkenntnisorgane und Sinne sind entwickelt in Hinsicht auf Erhaltungs- und Wachstumsbedingungen. Das Vertrauen zur Vernunft und ihren Kategorien, zur Dialektik, also die Wertschätzung der Logik beweist nur die durch Erfahrung bewiesene Nützlichkeit derselben für das Leben: nicht deren „Wahrheit" (273). Die Kategorien der Vernunft werden sich nach vielem Tasten und Herumgreifen bewährt haben „durch

relative Nützlichkeit". „Es kam ein Punkt, wo man sie zusammenfasste, sich als Ganzes zum Bewusstsein brachte, — und wo man sie befahl . . . Von jetzt ab galten sie als apriori" (274). Zwar gibt es fortwährend Ansätze zu anderen Arten von Vernunft, aber dabei „missrät das Leben, — es wird unübersichtlich — zu ungleich —" (278). Es ist damit aber nur „die biologische Nützlichkeit eines solchen Systems prinzipieller Fälschung" (299) erwiesen, das man als „die Idiosynkrasie bestimmter Tierarten" bezeichnen kann. Kein „abstrakt-theoretisches Bedürfnis" (275), sondern das Bedürfnis zu „schematisieren" und „subsummieren", zum Zwecke der Berechenbarkeit und Handlichkeit, ist in der ganzen Entwicklung der Katagorien, der Vernunft und Logik massgebend gewesen (278).

Betrachten wir zum Beispiel den Satz vom Grunde. „Ein und dasselbe zu bejahen und zu verneinen, misslingt uns: das ist ein subjektiver Erfahrungssatz, darin drückt sich keine „Notwendigkeit" aus, sondern nur ein Nichtvermögen" (276). Der Satz vom Widerspruch behauptet entweder, dass dem Seienden entgegengesetzte Prädikate nicht zugesprochen werden können, oder dass sie ihm nicht zugesprochen werden sollen. Da das erstere voraussetzen würde, dass man das Seiende anderswoher bereits kennt, so kann der Satz kein Kriterium der Wahrheit enthalten, sondern nur einen „Imperativ über das, was als wahr gelten soll". Zudem ist unser Glaube an Dinge „die Voraussetzung für den Glauben an die Logik" (277; cf. 279, 297). „Gesetzt, es gäbe ein solches Sich-selbst-identisches gar nicht, wie es jeder Satz der Logik (auch der Mathematik) voraussetzt, . . . so hätte die Logik eine bloss scheinbare Welt zur Voraussetzung" (276). Sie gilt dann „nur von fingierten Wesenheiten, die wir geschaffen haben" (278, 279). Zusammengefasst: „Logik ist der Versuch, nach einem von uns gesetzten Scheins-Schema die wirkliche Welt zu begreifen, richtiger: uns formulierbar, berechenbar zu machen . . ." (278). Wir haben, längst

bevor die Logik uns zum Bewusstsein kam, ihre Postulate ins Geschehen hineingelegt und finden sie nun darin vor, vermeinen aber, „diese Nötigung verbürge etwas über die Wahrheit““ (285). „Die subjektive Nötigung, hier nicht widersprechen zu können, ist eine biologische Nötigung.“ Der Instinkt der Nützlichkeit steckt uns im Leibe: „wir sind beinahe dieser Instinkt . . . Welche Naivität aber, daraus einen Beweis zu ziehen, dass wir damit eine „Wahrheit an sich“ besässen! . . . (279). Als „Erleichterung“ war die Logik gemeint, als „Ausdrucksmittel“, — „nicht als Wahrheit — später wirkte sie als Wahrheit . . .“ (280). Die „Winkelperspektive“ der Nützlichkeit erlaubt uns über Subjekt und Objekt keinerlei Aussagen, „mit denen die Realität berührt würde“ (273). —

Es ist lehrreich genug, Nietzsche hier seine Skepsis bis zu den anerkanntesten Gesetzen der Logik durchführen zu sehen. Wenn er freilich die Grundgesetze der Logik aus dem Glauben an „gleiche Dinge“ ableiten will, so lässt sich umgekehrt behaupten, dass der Glaube an gleiche Dinge die Grundgesetze der Logik schon voraussetzt. —

b) In einer weiteren Reihe von Gedanken sucht uns Nietzsche zum Bewusstsein zu bringen, wie der Bau der Wahrheit auf das morsche Fundament leichtsinniger moralischer Voraussetzungen gegründet ist. — Der ursprünglichste Denkakt, soweit er nicht Gewohnheit, sondern ein Recht voraussetzt, „überhaupt für wahr zu halten oder für unwahr zu halten“, ist bereits beherrscht von dem Glauben, „dass es für uns Erkenntnisse gibt, dass Urteilen wirklich die Wahrheit treffen könne“ (277). Das „begriffliche Widerspruchsverbot geht von dem Glauben aus, dass wir Begriffe bilden können, dass ein Begriff das Wesen eines Dings nicht nur bezeichnet, sondern fasst (277f.). So ist das ganze Gebiet der Erkenntnis durchsetzt mit moralischen Werten. Das Vertrauen zur Vernunft, die Geringschätzung des Scheins, die Verachtung des Wechselnden und des Widerspruchs, die Verbindung der Begriffe Wahr und Gut sind lauter moralische

Vorurteile (292). Die einzelnen erkenntnistheoretischen Grundstellungen (Materialismus, Sensualismus, Idealismus) lassen sich auf Wertschätzungen zurückführen (304). Im letzten Grunde ist „die Wertschätzung: „ich glaube, dass das und das so ist““, das „Wesen der „Wahrheit““ (273). Auch in diesen Wertschätzungen verkündigen sich überall Erhaltungsbedingungen, „Dass eine Menge Glauben da sein muss; dass geurteilt werden darf, dass der Zweifel in Hinsicht auf alle wesentlichen Werte fehlt“, auch „dass wir in unserem Glauben stabil sein müssen, um zu gedeihen“: — „das ist Voraussetzung alles Lebendigen und seines Lebens“, aber für „Wahrheit“ ist damit nichts bewiesen (274). —

c) Schliesslich schlägt Nietzsche noch einen psychologischen Weg ein, um uns die „Wahrheit“ zu verdächtigen. — Nicht die logische Bestimmtheit, Durchsichtigkeit, wie Cartesius sagt, ist das Kriterium der Wahrheit; „woher weiss man, dass die wahre Beschaffenheit der Dinge in diesem Verhältnis zu unserem Intellekt steht? Vielmehr „die am meisten das Gefühl von Macht und Sicherheit gebende Hypothese“ wird vom Intellekt „bevorzugt, geschätzt, und folglich als wahr bezeichnet“. „Der Intellekt setzt sein freiestes und stärkstes Vermögen und Können als Kriterium des Wertvollsten, folglich Wahren...“ (289). Wahr von Seiten des Gefühls aus ist, „was das Gefühl am stärksten erregt“, von Seiten des Denkens aus „was dem Denken das grösste Gefühl von Kraft gibt“, von Seiten des Tastens, Sehens, Hörens aus „wobei am stärksten Widerstand zu leisten ist“; also „die höchsten Grade in der Leistung erwecken für das Objekt den Glauben an dessen „Wahrheit“, das heisst Wirklichkeit“ (290). Es gibt „Grade des Seienden“, für die unser Grad von Lebens- und Machtgefühl (Logik und Zusammenhang des Erlebten) das Mass abgibt (281 f.).

Alles „An-sich“ ist demnach eine widersinnige Konzeption (302), denn unsere Welt ist „essentiell Relationswelt“ (307). „Sie hat unter Umständen von jedem Punkte aus ihr verschiedenes

Gesicht: ihr Sein ist essentiell an jedem Punkte anders: sie drückt auf jeden Punkt, es widersteht ihr jeder Punkt — und diese Summierungen sind in jedem Falle gänzlich inkongruent" (307). Alles „Objektive" ist nur eine „Grad-Differenz", nur ein „falscher Artbegriff und Gegensatz innerhalb des Subjektiven" (306). — Dieser Perspektivismus ist nur „eine komplexe Form der Spezifität" (321).

Somit ist auch der Begriff „Wahrheit" im Grund widersinnig (324). Doch, da eine Gattung nichts Wichtigeres zu thun hat, als sich zu erhalten und zu leben, so dürfen wir immerhin von „Wahrheit" reden (300; cf. 306).

Jedes Wachsen des Willens zur Macht bringt nun auch ein Mehr von Erkenntnis mit sich. „Eine Art ergreift so viel Realität, um über sie Herr zu werden, um sie in Dienst zu nehmen" (275). Der Wille zur Wahrheit ist „ein Fest-machen, ein Wahr-, Dauerhaft-machen". „Wahrheit" ist „nicht etwas, das da wäre und das aufzufinden, zu entdecken wäre, — sondern etwas, das zu schaffen ist und das den Namen für einen Prozess abgibt, mehr noch für einen Willen der Überwältigung, der an sich kein Ende hat: Wahrheit hineinlegen, als ein processus in infinitum, ein aktives Bestimmen — nicht ein Bewusstwerden von etwas, das an sich fest und bestimmt wäre. Es ist ein Wort für den „Willen zur Macht"" (287). — Nietzsche's erkenntnistheoretische Ausführungen schliessen sich zuletzt zusammen zu einer gemeinsamen Front und einem überaus kühnen Sturmangriff gegen die „wahre", die „andere" Welt (308ff.; 292ff.; 297ff.). Damit meint er sowohl die Begriffswelt der Philosophie, als auch die metaphysische Welt der Religion und Moral. Philosophie, Religion und Moral sind nach seiner Auffassung alle drei „Symptome der Décadence", da sie aus dem „Instinst der Lebensmüdigkeit" heraus (312), statt in Vernunft und Logik die Mittel zur „nützlichen Fälschung" zu sehen, in ihnen Kriterien der Wahrheit zu haben glaubten (299), und diese

unsere Erhaltungsbedingungen als Prädikate des Seins projizierten (274). „Wir haben keine Kategorien, nach denen wir eine wahre und eine scheinbare Welt scheiden dürften“ (303). Der Gegensatz zu unserer „scheinbaren“, das heisst „zurechtgemachten“ Welt (306) ist nicht die „wahre Welt“, sondern das „Sensationenchaos“ (280), zu dessen Realität aber die Scheinbarkeit gehört als eine Form seines Seins (306). —

Interessant wäre es, hier die Parallele zu ziehen zwischen Nietzsche und einem anderen grossen Naturalisten, L. Feuerbach. Auch er hatte den Menschen als den Schöpfer der „anderen“ Welt, und den „Wunsch als das theogonische Prinzip“ bezeichnet, aber er nimmt sich fast wie ein milder Kirchenvater aus gegenüber der extremen Negation Nietzsche's, der auch in diesem Wünschen und Bilden nur Symptome physiologischer Degenerationsformen sieht und sich als die radikalste Antithese dazu empfindet. —

Wie die Ausführungen Nietzsche's gegen die Wahrheit positiv zusammengehalten sind durch den Grundsatz, dass Wahrheit nichts anderes ist als Zweckmässigkeit, so finden sie sich negativ zusammen in dem Gegensatz gegen alles Seiende, Feste, Objektive, Normative. Aber freilich, an zwei sehr wichtigen Punkten belehrt uns Nietzsche selbst über die Unhaltbarkeit seiner Stellung.

Schon der Gedanke, dass „Wahrheit“ nur notwendig wäre für die Definition alles Höchstwertigen, wenn eine Korrelation bestünde zwischen den Graden der Werte und den Graden der Realität (303), — schon dieser Gedanke will mit den sonstigen Ausführungen über die Wahrheit nicht recht stimmen. Aber Nietzsche sieht sich sogar veranlasst, auch ein „Feststellen von Thatbeständen“ zuzugeben (290), und weiss dagegen wieder nichts besseres zu sagen, als dass „das philosophische Objektiv-Blicken ein Zeichen von Willens- und Kraft-Armut“, eine „Ohnmacht des Willens zum Schaffen“ ist, mit Furcht und Faulheit verwandt

(294 ff.) und „grundverschieden“ „von dem schöpferischen Setzen, vom Bilden, Gestalten, Überwältigen, Wollen, wie es im Wesen der Philosophie liegt“ (290); denn der Philosoph zeigt den Grad seiner Willensstärke ja darin, dass er des Sinnes in den Dingen entbehren kann“ (295; cf. dagegen 483) und vielmehr einen „Sinn hineinlegt“, ein „Ziel setzt“ und „daraufhin das Thatsächliche einformt“ (290).

Andererseits beobachte man Nietzsche, wenn er nun selbst einen „Sinn“ in die Dinge „hineinlegt“. „Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen — das ist der höchste Wille zur Macht. Dass alles wiederkehrt, ist die extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins: Gipfel der Betrachtung“ (296 f.). Da hätten wir denn wieder eine „Welt des Seins“ und noch dazu als „Gipfel der Betrachtung“. —

II. Beiträge zur Beurteilung der erkenntnistheoretischen Gedanken Nietzsche's.

a. Ihre Entwicklung.

1. Periode. Dass Nietzsche jemals ein unkritischer Schopenhauerianer gewesen sei, lässt sich nicht aufrecht erhalten. Wohl ist seine Erstlingsschrift auf dem Unterbau der Schopenhauer'schen Willensmetaphysik aufgeführt und empfängt die originale Pracht, in der sie strahlt, vor allem durch das Licht, das in überraschendem Zusammenspiel von drei Seiten einfällt: aus der Vergangenheit von dem Griechentum und seinen Geheimnissen, aus der Gegenwart von dem Wagner'schen All-Kunstwerk, aus der Zukunft von der erträumten neudeutschen Kulturherrlichkeit. Aber während Nietzsche öffentlich die Farben seines selbsterwählten Lehensherrn trug und für sie kämpfte, hatte in geheimem Zwiegespräch längst eine energische Auseinandersetzung mit dem Meister begonnen. Das Wörtchen „und“ auf dem Titelblatt des Haupt-

werks: „Die Welt als Wille und Vorstellung“ ist der Punkt, wo Nietzsche den Hebel zur Sprengung des Systems einsetzt. „Wie kann Wille Vorstellung werden?“ „Wie kann Wille jemals nicht Vorstellung sein? — Das sind die beiden Fragen, mit denen der Schüler immer wieder vor den Meister tritt, und als des Meisters Weisheit keine Antwort für ihn hat, schickt sich der Schüler zur Wanderung an. Die Erstlingsschrift war thatsächlich ein „Abschiednehmen“; alsbald sehen wir Nietzsche deutlich seinen Weg in der Richtung zum Positivismus einschlagen. Nicht, wie man oft meinte, ein neuer Stern ging ihm auf, blendete ihn und lockte ihn auf die Pfade der Untreue, sondern des alten Gestirnes Glanz war ihm erblichen, sein Auge suchte nach neuen Sternen.

Doch diese ganze innere Geschichte blieb der Öffentlichkeit fast völlig verborgen. Vor der Welt stand Nietzsche da als schwertkühner Kämpfer einer kommenden Kultur. Erst in den Nachlass-Entwürfen thun sich verschwiegene Fenster vor uns auf und wir blicken hinein in die Heimlichkeiten seiner Gedankenwelt. Wir sehen, wie dort die alten Elemente sich zersetzen, wie neue hinzutreten, wie Altes und Neues durcheinandergährt. Die grossen Gedanken der alten griechischen Philosophen ziehen durch die Seele unseres Denkers und lösen tiefe Triebe seines Wesens aus. Auf metaphysischem Gebiet Heraclit mit seiner Lehre vom souveränen Werden, auf ethischem Gebiet Empedocles mit seinem aktiv gerichteten, männlichen Pessimismus, auf dem Erkenntnis-Gebiete die Sophisten — das waren die Männer, die er als seine Geistesverwandten erkannte, die er begrüsste als Wegdeuter auf dem Wege zu sich selbst. Zur selben Zeit aber sieht man von der anderen Seite die Strahlen der modernen Naturwissenschaft in seine Gedankenwelt hineinleuchten. Wir begegnen den ersten Versuchen strengerer erkenntniskritischer und psychologischer Methode; wir nehmen wahr, wie sein skeptischer Grundinstinkt sich der biologischen

Evolutionstheorie zu bemächtigen beginnt. Doch sind es weniger einzelne Einflüsse und Erleuchtungen, als vielmehr der Sonnenschein allgemeiner Gedanken und Stimmungen, der Nietzsche zu seinem selbständigen Forschen und Fragen anregt.

Wir prüfen die Entwicklung im Einzelnen, an der Hand der drei Fragen nach dem subjektiven Vorgang, dem objektiven Inhalt und dem Gesamtwert der Erkenntnis. —

1. Eine gewisse Gegnerschaft gegen das „reine Erkennen" liegt Nietzsche von Anfang an im Blut und ist durch den Einfluss Schopenhauer's zum mindesten nicht besänftigt worden. So wird dem Denken zunächst die Aufgabe zugeschrieben, über seine eigene Unzulänglichkeit aufzuklären und dadurch die Bühne frei zu machen für die metaphysischen Offenbarungen der Kunst. Nach Auflösung der Schopenhauer'schen Willensmetaphysik tritt das Denken in den Dienst des Lebens und erhält dort eine, zwar nicht mehr blos negative, aber immerhin sekundäre, positive Stellung zugewiesen. Einen Trieb nach der „kalten, reinen, folgenlosen Erkenntnis" kann es nicht geben.

Zu dieser Grundvoraussetzung von der sekundären Bedeutung des Denkens tritt nun als Bestätigung von der biologischen Seite her der Gedanke, dass der Intellekt überhaupt nur als Hilfsmittel der Lebenserhaltung zu betrachten sei, gebrechlichen Wesen vorübergehend beigegeben. Psychologische Erwägungen führen ferner zu dem Verdacht, dass von den, noch als apriori geltenden, Denkformen der Aussenwelt gegenüber ein voreiliger, unberechtigt verallgemeinernder Gebrauch gemacht worden sei.

Aber noch stehen beide Gedanken, der von der sekundären Bedeutung des Intellekts und der von dem Misbrauch des Denkapparats, unvermittelt neben einander.

2. So lange der „Wille" mit Widerspruch und Wehe „unzerstörbar mächtig und lustvoll" im Innern der Dinge wohnte, in einem der Erkenntnis doch ewig verschlossenen Reich,

breitete sich über seiner Welt das Reich der Erscheinungen aus als ein vorläufig unangefochtener Tummelplatz der Erkenntnis. Je mehr aber das Reich des Willens selbst versinkt in die Sphäre des absoluten Nichts, um so mehr fallen die Schatten der Skepsis auf die Erscheinungswelt. Die Bewegungsgesetze erregen Bedenken. Die psychologischen Erwägungen über die subjektiven Faktoren der Erkenntnis führen sogar sehr rasch zu dem Schluss, dass Erkennen und Sein die sich widersprechendsten aller Sphären sind, zwischen denen es „keine Kausalität, nur ein ästhetisches Verhalten“ gibt. Zwar von der Biologie her taucht der Gedanke auf, dass die Formen des Denkens, weil aus der Materie entstanden, dieser auch adäquat sein müssen, aber — und damit schreitet das „geistige Fatum“ Nietzsche's an uns vorüber — das Gedankenbergwerk, dass sich hier vor ihm öffnet, lässt er liegen. Dagegen deutet ein metaphysisch-idealistischer Versuch, die Welt in Empfindungskomplexe aufzulösen, jetzt schon unverkennbar in die Richtung der zukünftigen „Macht“-Metaphysik.

3. Auch die Wahrheit hat von Anfang an das tiefe Mistrauen Nietzsche's zu tragen. Mit dem Stigma der Schrecklichkeit, ja Tötlichkeit gebrandmarkt, wird sie zuerst der schmerz- und lustvollen dionysischen Weisheit, dann dem neu emporsteigenden Ideal des „Lebens“ untergeordnet. „Die einzige Kritik einer Philosophie, die möglich ist, und die auch etwas beweist, ist die, zu versuchen, ob man nach ihr *leben* könne.“

Doch dabei bleibt es nicht. Biologie und Psychologie ergänzen sich gegenseitig dahin, die Wahrheit ihrem Ursprung nach als fixierte Willkür, ihrem Wesen nach als moralisches Phänomen, ihrem Werte nach als Hilfsmittel des Lebens *gleich* der *Lüge*, zu entwerten.

Auch die Logik, als „genau auf die Welt der Erscheinungen angepasst“ ursprünglich anerkannt, erfährt von der Biologie her die erste Verdächtigung, indem ihre Entstehung aus dem Kampf der Überzeugungen behauptet wird. —

2. Periode. Die zweite Periode im Denkerleben Nietzsche's kann vielleicht als die interessanteste bezeichnet werden. Ihr Gepräge empfängt sie zunächst durch eine neue Herrin, die er sich erkürt, die „Wissenschaft". Deren Nebenbuhlerin, die „Metaphysik", niederer Herkunft überführt und gemeingefährlicher Bestrebungen verdächtigt, wird öffentlich in die Wüste verstossen. Es scheint eine Zeit lang, als wolle die neue Herrin unsren Denker bis zur Verleugnung seines Grundinstinkts, des Triebs nach machtvollem Leben, in ihren Bann ziehen. Aber schon beginnt das Gegenspiel. Zwei Gegner treten in Aktion, die sich längst bei eben diesem Grundinstinkt unsres Denkers in Ansehen zu setzen gewusst hatten: die psychologische Erkenntniskritik und die biologische Erkenntnisgenese. Diese beiden nähern sich gegenseitig und erstarken durch die Verbindung. So ist kein Zweifel: auch die Königin Wissenschaft verliert den Thron. —

Genau besehen, hat sich also in dieser zweiten Periode Nietzsche's keineswegs so viel geändert, als man manchmal zu seinen Ungunsten annahm. Man könnte vielleicht sagen, die „Wissenschaft" vertrete mehr die Dienste eines Mikroskops, das Nietzsche vorübergehend in die Hand nahm, um auf einem bestimmt abgegrenzten Gebiet dem Ursprung der menschlichen Werte nachzugehen; die „Wissenschaft" war gleichsam ein Gerüst, das er in die Tiefe der Anfänge hinein baute; als dann von unten die Antwort herauftönte: trübe Quellen überall! — wird auch das Gerüst wieder abgebrochen.

Breit und voll zieht der Strom des Nietzsche'schen Denkens in der Tiefe seinem Ziele zu. Was man den „Positivismus" Nietzsche's nennt, war mehr ein Licht, das auf der Oberfläche in anderen Farben spielte, aber die Grundströmungen in der Tiefe nicht änderte, — vielmehr nur deutlicher hervortreten liess. Und schon hören wir auch in der Ferne das Meer brausen, dem der Strom zueilt, die Metaphysik der Macht. —

Darum hat es auch wenig Wert, äusseren Einflüssen nachzuspüren. Mit A. Comte zeigt sich Nietzsche schon 1867—68 bekannt (Biogr. I, 342); Fr. A. Lange's „Geschichte des Materialismus“ machte bereits bei ihrem Erscheinen 1866, also während der Studentenzeit Nietzsche's, einen tiefen Eindruck auf ihn (Briefe I, 33); mit E. Dühring beschäftigte er sich Ende 1875 (X, 379). Was aber Paul Rée betrifft, so war es gewiss weniger die etwa durch ihn vermittelte Bekanntschaft mit englischen Moralgenetikern und Biologen, als vielmehr die positivistische Stimmung, die Nietzsche im Zusammensein mit ihm atmete und deren Wehen er für seine damalige philosophische Beschaffenheit als eine wohlthätige Atmosphäre empfand.

Wir verfolgen die Entwicklung wieder im Einzelnen.

1. In der Ära „Wissenschaft“ schien auch für das „Denken“ eine bessere Zeit anbrechen zu sollen. Der kampflustige Angriff Nietzsche's richtet sich zunächst gegen die „schlechten Methoden“ der Metaphysik. Aber unaufhaltsam schreitet doch die innere Zersetzung weiter. Einmal wird der schon früher feststehende Gedanke: es gibt kein „reines Erkennen“! illustriert durch eine Beleuchtung der Studierstuben der Denker. Ferner wird durch zunehmende Diskreditierung des b e w u s s t e n Lebens gegenüber dem unbewussten von anderer Seite her gegen das „Denken“ ein Vorstoss gemacht. Schliesslich aber und vor allem treten die beiden Gedanken, von der sekundären Bedeutung des Intellekts im Dienst des Lebens und von der misbräuchlichen Verwendung des Denkapparats in der Urzeit, einander näher, indem die mesquine Geburt aller Kategorien und Begriffe aus dem „Urglauben“ alles Organischen an gleiche Dinge verkündigt wird.

Dieser letzte Gedanke wird in den Nachlassbänden in doppelter Weise weitergeführt. Einerseits wird zur Erklärung auf den Spiegelflächencharakter der Seh- und Tastorgane hingewiesen; andererseits wird durch einen an Cartesius sich

anschliessenden Gedankengang der Glaube an „gleiche“ Dinge als eine Existenzbedingung des Vorstellens erhärtet.

So ergibt sich der zusammenfassende Hauptgedanke, dass unser Intellekt, ein Spezialfall unter vielen möglichen, im Interesse der Lebenserhaltung die Aussenwelt gröblich verfälscht habe.

2. Auch bei der Frage nach dem „Objekt“ entlädt sich der Grimm Nietzsche's zunächst gegen die „unbewiesene“ Welt der Metaphysik; der Gegensatz bringt die Welt der „Dinge“, die „Natur“, vorübergehend zu höheren Ehren. Aber in dem Satz, dass die Erscheinungswelt allmählich geworden ist, in dem anderen Satz, dass die subjektiven Faktoren verfälschend eingegriffen haben, sind Gesichtspunkte gewonnen, von denen aus die Natur bald als ein vollkommenes Rätsel erscheinen muss, unlösbar hinter der menschlichen Organisation verborgen.

In den Nachlassbänden heben sich allmählich aus dem Meer der Gedanken zwei Hauptideen deutlich empor. Erstens erscheint die „Aussenwelt“, im Gegensatz zu der Welt der „seienden“ und „gleichen“ Dinge im Intellekt, als eine Welt des absoluten Werdens. Andererseits führen erkenntnistheoretische (S. 136 f.), metaphysische (S. 137 f.), und biologische (S. 139 f.) Gedankengänge von verschiedenen Seiten langsam hin zu einer Auflösung der Aussenwelt in ein System von Kraftrelationen. Beide Ideen bleiben jedoch vorläufig keimhaft entwickelt und unter sich unverwachsen.

3. Am deutlichsten sehen wir den Prozess sich vollziehen auf dem Gebiet der „Wahrheits“-Frage. Zunächst werden „letzte Wahrheiten“ abgelehnt. Mit dem Gedanken, dass auch die „Wissenschaft“ streng genommen nur „von Wahrscheinlichkeit und deren Graden“ reden darf, hat sich die Skepsis auch auf diesem Gebiete festgesetzt. Die Anwendung biologischer Gesichtspunkte auf die Erkenntnisgenese macht es immer unbegreiflicher, wie Wahrheit aus dem Irrtum entstehen kann. Die Verlegenheit unseres Denkers tritt besonders deutlich hervor,

wenn er uns — objektiv — die Entstehung der Logik, und wenn er uns — subjektiv — den Wahrheitstrieb der Denker erklären soll. Nach mancherlei vergeblichen Versuchen steht plötzlich die grosse Hauptthese da: wahr = zweckmässig! Nun finden sich auch allerlei Gedanken der ersten Periode mit verjüngten Kräften wieder ein, der Gedanke, dass die Lüge zu den Lebensnotwendigkeiten gehört und der Gedanke, dass alles Wahrheitsstreben von einem unberechtigten metaphysischen Glauben ausgeht. —

„Ich ging den Ursprüngen nach: da entfremdete ich mich **3. Periode.** allen Verehrungen — es wurde fremd um mich und einsam. Aber das Verehrende selber in mir — heimlich schlug es aus; da erwuchs mir der Baum, in dessen Schatten ich sitze, der Baum der Zukunft“ (XII, 252f.). —

Den Lehrjahren in der Abhängigkeit von Schopenhauer, den Wanderjahren auf den Pfaden der Wissenschaft folgen die Meisterjahre Zarathustra's. Die erkenntnisgenetischen, wie die erkenntniskritischen Gedankenbohrgänge führen unseren Denker von verschiedenen Seiten immer näher zu einem zentralen Punkt, von wo aus sich dann die gesamte Gedankenwelt einheitlich ordnet. Es ist der „Wille zur Macht“, der Grundtrieb seiner Seele, die Geheimwurzel der Lehren vom „Übermenschen“ und von der „ewigen Wiederkehr“, das eigentlich „Verehrende“ in ihm, was nun erlöst und enträtselt in einer Philosophie vor uns steht. —

Man kann sich nicht leicht ein eigentümlich fesselnderes Schauspiel denken, als wie in dieser dritten Periode Nietzsche's die früher selbständig emporgewachsenen Säulen seiner Gedankenwelt immer kühner auf einander zustreben in mächtigem Bogen, bis sie durch einen gewaltigen Schlussstein, den Gedanken vom „Willen zur Macht“, ihre Vereinigung, Rechtfertigung, Krönung finden. Wohl fehlt es dem Bau noch vielfach an Füllwerk, wohl sehen wir allenthalben die Gerüste um ihn stehen, aber in der kraftvollen Hauptgliederung steht er doch vollendet da, der Bau,

den Zarathustra der Menschheit als Tempel und Heiligtum bestimmt hatte.

Deutlicher als je sehen wir jetzt aber auch, bei welchen Meistern Zarathustra in die Schule gegangen ist. Wir erinnern uns an Schopenhauer, an Heraclit, an Darwin, aber mögen auch die Steine aus manchem Steinbruch herbeigeschafft sein, der Bau selbst atmet Zarathustra's Geist und Leben.

Wie nun der Bau sich wölbt, wie der Meister energischer als je die Fundamente prüft und sichert, wie dabei die Freude des Gelingens aus seinen Augen leuchtet, das wollen wir auch im Einzelnen beobachten.

1. Die beiden Gedanken von der Unmöglichkeit des „reinen Erkennens" und von der Minderwertigkeit des bewussten Lebens werden in dem einen Gedanken verbunden, dass der Leib die Seele aller Philosophie sei. Dieser Gedanke wird dann mit den biologisch-erkenntnisgenetischen Resultaten zusammengefasst und dem Hauptgedanken vom „Willen zur Macht" untergeordnet. Wie alles Denken anfänglich ein Bemeistern der Wirklichkeit war, so ist bis hoch hinauf jede Philosophie nur das ins Bewusstsein übersetzte System der Triebe ihres Autors, „geistiger Wille zur Macht" — so soll aber auch das Denken ein Schaffen sein, das selbst den Granitmassen der geschichtlichen Thatsachen noch seinen Willen aufprägt.

Deutlich sehen wir aber zugleich, wo dieser Gedankenbau seinen angreifbaren Punkt hat, — gerade dort, wo Nietzsche sich am stärksten zu verschanzen sucht. Das „reine Erkennen" wird auf ein enges Gebiet eingeschränkt und als Décadence—Symptom und Moral-Versteck entwertet. Schliesslich hat auch der heftige Ausfall gegen das Bewusstsein, wobei ein vollkommener Atonismus desselben konstatiert wird, nur den Zweck, eben diesen schwachen Punkt zu decken.

2. Im Gegensatz zu der durch die „inneren Thatsachen" verfälschten Welt der „seienden" Dinge wird jetzt laut und macht-

voll das absolute, unformulierbare „Werden“ als das eigentliche Wesen der Welt verkündigt. Dieser Hauptgedanke erhält noch einen erkenntnistheoretischen Stützpfeiler, indem ein von allem „Seienden“ und „Gleichen“ gereinigter Sensualismus zum Erkenntnisprinzip erhoben wird. Das Subjekt, der eigentliche Gegner auf dieser Seite des Systems, in dem sich das „Seiende“ immer wieder versteckt, erfährt die lebhaftesten Angriffe.

Neben dem Hauptgedanken von der „werdenden“ Welt wächst nun aber auch eine neue Metaphysik empor, die die ganze Welt in einen grossen Krieg, in ein gewaltiges Ringen von Machtsystemen auflöst. Ist die Welt des „Werdens“ formuliert im Denk-Gegensatz gegen die seiende Welt, so ist die Welt des Kampfes formuliert im Willens-Gegensatz gegen sie: es ist das Frohlocken des Helden über Krieg und Sieg, was hier philosophiert. Damit aber haben wir erkannt, dass die beiden Gedankenreihen, die von der werdenden Welt und die von der kämpfenden Welt, so wenig sie logisch auszugleichen sind, so sicher psychologisch zusammengehören, herausgewachsen beide aus dem Grundtrieb unseres Denkens, dem „Willen zur Macht“, der keine feste Welt von Objekten sich gegenüber dulden will.

3. Obwohl bei der Frage nach der „Wahrheit“ die grosse Hauptthese schon gefunden ist: wahr = zweckmässig! — ein Gedanke, der sich ohne Mühe dem beherrschenden Gedanken vom „Willen zur Macht“ unterordnet, so sucht doch Nietzsche auf der ganzen Linie seine Position noch zu verstärken. Wir könnten ihn mit einem Feldherrn vergleichen, der von allen Seiten seine Geschütze enger und enger gegen die Burg der „Wahrheit“ heranführt. Der Satz, dass Wahrheit und Irrtum lebensnotwendig sind, wird dahin verschärft, dass zwischen Wahrheit und Irrtum kein wesentlicher Gegensatz ist, ja dass der Irrtum prinzipiell wertvoller sein könnte. Der Satz, dass allem Wahrheitsdienst ein metaphysischer Glaube zugrunde liegt,

wird verstärkt durch den anderen, dass dieser metaphysische Glaube selbst nur eine biologische Abnormität, eine sublime Form des leben-verneinenden asketischen Ideals ist. Der Satz, dass die Logik auf irrtümlichen Voraussetzungen ruht, wird ausgeführt durch eingehende Besprechung ihrer biologischen Zweckmässigkeit und ihres Moralgehalts. Bemerken wir hinter allen diesen Sätzen immer wieder den einen Hauptgedanken: der Wille zur Wahrheit ist Wille zur Macht!, so erfährt dieser Gedanke selbst schliesslich noch eine erkenntnis-psychologische Begründung und damit wird von der Psychologie her das letzte schwere Geschütz gegen die Festung vorgeschoben. Ja, schon sehen wir, wie Nietzsche das Panier als Sieger hoch wehen lässt: die „ewige Wiederkehr“: höchster Wille zur Macht: höchste Wahrheit! —

[Anmerkungsweise seien hier etliche Bemerkungen über die Nachlassbände eingeschaltet. Obwohl Material von sehr ungleichem Wert enthaltend — glänzend geprägte Aphorismen und Fragmente, die den Veröffentlichungen der Hauptwerke nicht nachstehen, aber auch die flüchtigsten Entwürfe und Einfälle — so sind sie doch wohl geeignet, das Urteil über Nietzsche in wesentlichen Punkten zu ergänzen. Sie beweisen, dass die Entwicklung Nietzsche's früher und selbständiger vor sich ging, als man dachte; sie beweisen, dass ein gleichmässiger Zug der Entwicklung durch das ganze Denkerleben Nietzsche's zu verfolgen ist. Sie zeigen weiter, dass er sich mit manchen Problemen doch ernster und gründlicher beschäftigte, als man auf Grund seiner öffentlichen Schriften zu vermuten geneigt oder genötigt war. Sie bringen die Gründe, Erklärungen, Motive zu vielem, was er öffentlich in Form der Behauptung vorgetragen hatte. Sie zeigen, dass er keineswegs seine jüngsten und unfertigen Gedanken immer gleich in die Öffentlichkeit zu schleudern bereit war, sondern vielmehr die Reife seiner Gedanken sehr wohl abzuwarten wusste: damit stellen sie seiner vornehmen Zurück-

haltung ein schönes Zeugnis aus. Ferner ermöglichen die Nachlassbände einen interessanten Einblick in die Art Nietzsche's zu denken, in seine willkürliche, aber geniale Weise, bald da, bald dort hinabzublicken, hinabzutauchen in irgend eine Tiefe. Schliesslich aber zeugen sie aufs Neue eindrucksvoll von dem fast unglaublichen Reichtum dieses Geistes, der ausser den Früchten, die die Öffentlichkeit in überreicher Fülle von ihm pflücken durfte, noch eine ganze Blütenpracht zu verschwenden hatte. — (Unausgeschöpftes Material scheinen sie uns namentlich in psychologischer, kunstphysiologischer und geschichtsphilosophischer Beziehung zu enthalten, sowie in Bezug auf Wagner, Darwin und die griechischen Philosophen.)] —

b. Die Bedeutung der erkenntnistheoretischen Gedanken Nietzsche's.

Eine eigentliche Kritik der erkenntnistheoretischen Anschauungen Nietzsche's könnte dem doppelten Einwand begegnen, dass sie unnötig, und dass sie unbillig sei; unnötig, weil der Widersprüche zu viele und zu offenkundige seien; unbillig, weil der Denker gar nicht ein unangreifbares „System der Philosophie" aufzustellen beabsichtigt habe. Auf den letzteren Einwand ist zu erwidern, dass für die Gesamtheit in erster Linie der objektive Wert einer Philosophie in Frage steht: und dem ersteren Einwand gegenüber genügt der Hinweis auf den Einfluss Nietzsche's und die Masse der kritiklosen Nietzsche-Verehrer. So versuchen wir, soweit es nicht schon im Rahmen der Darstellung geschehen ist, hier noch zur Beurteilung der Hauptsätze Nietzsche's einiges beizubringen, wobei wir uns vor allem an die zuletzt gewonnenen Anschauungen halten müssen. **Als Theorie.**

Nietzsche sagt einmal, die wertvollsten Einsichten seien die Methoden (VIII, 228). Sein eigenes erkenntnistheoretisches Verfahren charakterisiert sich zunächst durch Mangel an Methode. Zwar zeigt er sich insofern als Wahrer der philosophischen

Tradition, als auch er immer wieder von der inneren Welt des Bewusstseins aus einen Zugang zum Erkenntnisproblem zu gewinnen sucht. Man kann sogar wahrnehmen, dass diese Versuche zunehmend nicht nur energischer, sondern auch korrekter werden. Allein man prüfe auch die letzten dieser Gedankenführungen: wieviel willkürliche Voraussetzungen, einseitige Beobachtungen, unbegründete Behauptungen, vorschnelle Verallgemeinerungen, übereilte Schlüsse! Vor allem aber wird die Methode der psychologisch-erkenntniskritischen Untersuchungen immer wieder, und meist sehr rasch, durchkreuzt von einer anderen Methode, die man die Methode der freien biologischen Phantasie nennen müsste. Nun hat gewiss die Erkenntnistheorie den Resultaten der Biologie ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden; ja sie darf sich unter den Resultaten und selbst unter den Hypothesen der Biologie nach Aufklärung auch über ihre eigenen Probleme umsehen; aber dabei darf sie doch keinen Augenblick vergessen, dass die Biologie eine Einzelwissenschaft ist, die bereits mit einer ganzen Reihe von erkenntnistheoretischen Voraussetzungen arbeitet, die sie, die Erkenntnistheorie, ihrerseits nicht ungeprüft lassen darf. So ist das strengste Auseinanderhalten beider Wissenschaften vom Gewissen der Methode aus das einzig zuverlässige Verfahren. Selbst die anerkannteste biologische These müsste sich, ehe sie im Staatsverband der Erkenntnistheorie ein vorläufiges Heimatsrecht erwerben kann, zuerst noch einer doppelten Prüfung unterziehen, einer Prüfung ihrer erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, und einer Prüfung ihrer erkenntnistheoretischen Folgerungen im Vergleich zu den immanent-erkenntniskritisch gewonnenen Resultaten. Wollte man aber einmal beide Wissenschaften voreilig verbinden, und beispielsweise die biologische Evolutionstheorie als unwiderlegbar erwiesenes Forschungsresultat auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie einführen, dann würden wir noch keineswegs in die Richtung gewiesen, die Nietzsche einschlug, vielmehr in eine

Richtung, die er selbst wohl einmal sah, aber in seiner radikalen Skepsis sofort wieder übersah: es würde durch Fragen, wie etwa die von Nietzsche selbst vorübergehend aufgeworfene; „woher sollte so ein Apparat, der etwas Neues erfindet, gekommen sein?" (S. 21) dann gerade eine weitgehende Adäquatheit unserer Denkformen und unseres Denkinhaltes wahrscheinlich gemacht. Der extreme Skeptizismus, der sich an diesem einen Punkt bei Nietzsche zeigt, vor allem aber die willkürliche Vermischung der zwei Wissenschaften, die sich fast an allen Punkten zeigt, erklären zusammen, soweit theoretische Gründe in Betracht kommen, so ziemlich sämtliche irrtümliche Anschauungen Nietzsche's auf unserm Gebiete, von denen wir jetzt die drei hauptsächlichsten kurz besprechen wollen.

1. Das bewusste Denken schildert uns Nietzsche als ein sekundäres Produkt des Leibes, in seinen Haupttendenzen durch die körperliche Beschaffenheit des Denkers vollkommen bestimmt, und in seinen einzelnen Akten von der Unterwelt der Triebe und Affekte aus unkontrollierbar geleitet. Wäre diese Auffassung richtig, dann wäre jedenfalls alle eigentliche Belehrung, und damit alle wirkliche Wissenschaft, unter den Menschen ausgeschlossen. Das Spiel der Affekte zwischen den bewussten Gedanken vollkommen zugegeben — aber erwartet nicht Nietzsche selbst bei den Lesern seiner Ausführungen Verständnis? Setzt er damit nicht voraus, dass sie, trotz ihrer abgründlich geschiedenen Affektwelt, in gewissen Denkgesetzen zum mindesten gemeinsame regulative und heuristische Prinzipien besitzen zur Auswahl unter den vom Affekt dargebotenen Associationen? Fordert er also nicht selbst eine Emanzipation von der Welt der Affekte? Ja, wenn wir uns Nietzsche selbst, ohne Rücksicht auf Leser, in einsamem Monolog seine Gedanken spinnend vorstellen, wodurch empfiehlt er sie sich selbst? Etwa dadurch, dass er sie als genuine Produkte seiner Affekte zu verstehen sucht? Oder nicht vielmehr dadurch, dass er sie sich als kausal verbundene Gedanken,

als Schlüsse aus Thatsachen, als unabhängig von seinen Affekten gewonnene Resultate nachweist?

Wir sehen, dieser Standpunkt ist unvollziehbar. Der vollkommene Atomismus des Bewusstseins wäre ohne die Voraussetzung seines Gegenteils, einer immanenten Gesetzlichkeit des bewussten Denkens, gar nicht einmal zu konstatieren. Der sehr zutreffenden Beobachtung, dass eine Thatsache uns häufig erst dann ins Bewusstsein tritt, wenn ein Grund zu ihr gefunden ist, steht doch die andere gegenüber, dass das Bewusstsein nun von sich aus diesen Grund prüfen und verwerfen kann — wovon ja Nietzsche selbst Gebrauch macht, wenn er uns die Gründe, die ins Bewusstsein treten, als unzureichend erweisen will!

Die Gegnerschaft gegen das „reine Erkennen“ ist es gewesen, was Nietzsche in diese extreme und unhaltbare Position gedrängt hat. Das Berechtigte an seiner Anschauung scheint uns dies, dass allerdings ein Abschluss unseres Weltbilds, vorläufig oder überhaupt, nicht zu gewinnen ist ohne allerlei Hilfshypothesen, deren Wahl selbstverständlich durch anderwärts gewonnene ethische und metaphysische Überzeugungen eines Denkers bestimmt sein wird. Allein gerade die Thatsache, dass die einfache Beschreibung des erkannten Thatbestandes und die vollendende Ergänzung desselben durch metaphysische Hypothesen recht wohl auseinanderzuhalten sind, beweist doch, das das „reine Erkennen“ auch hier mindestens noch negativ und kritisch thätig sein kann. Und so wird man dem „reinen Erkennen“ als der über dem Affekt stehenden Widerspiegelung des Objekts im Intellekt, ohne die sorgfältigste Prüfung keine weiteren Schranken ziehen dürfen, als sie das Reich der Objekte selber hat.

2. Wenn wir uns zu der Frage nach der „Aussenwelt“ wenden, so lassen wir hier die Metaphysik Nietzsche's ganz beiseite, umsomehr als sie, im Widerspruch zu den übrigen Anschauungen Nietzsche's, von gewissen, einseitig bevorzugten Thatsachen des physischen Lebens aus das Weltgeschehen deutet.

Der erkenntnistheoretische Hauptsatz Nietzsche's lautet: Es gibt eigentlich nur ein unformulierbares Sensationenchaos, in das eine bestimmte Tierart ihre Erhaltungsbedingungen hineininterpretiert hat. Die ungeheure petitio principii dieses Satzes liegt offen am Tage. Ist eine bestimmte Tierart, oder auch nur eine bestimmte Art von Materie angenommen, die interpretiert, so sind damit alle die Begriffe schon gegeben, die diese Art nach Nietzsche dann in das unformulierbare Geschehen hineininterpretiert haben soll: Ding und Eigenschaft, Subjekt, Kausalität, Gleichheit, Gattung u. s. f. Um diese Begriffe als dem Objekt inadäquate subjektive Fälschungen nachzuweisen, ist Nietzsche genötigt, sie ins Objekt selber aufzunehmen, wo sie nur um so sicherer aufgehoben sind Er versucht sich eben an der unmöglichen Aufgabe, die Entstehungsgeschichte der Formen des Denkens zu denken, die er doch nur in den Formen des Denkens denken kann.

Wir verfolgen diese Gedanken hier nicht weiter. Darin wird Nietzsche ja Recht haben, dass sich die gröbere und die feinere Intellektualität — denke man sich nun diesen Unterschied nur individuell, oder gleichzeitig entwicklungsgeschichtlich — dadurch unterscheiden, dass die gröbere Intellektualität stärkere Vereinfachungen der Aussenwelt vorzunehmen genötigt ist. Indessen schon daraus, dass der Intellekt, entwicklungsgeschichtlich wie individualgeschichtlich, die Fähigkeit behält, seine Ungenauigkeiten zu korrigieren, ist ersichtlich, dass es sich nicht um prinzipielle Fälschungen, sondern nur um vorläufige, mehr oder weniger grobe analytische Vereinfachungen der Wirklichkeit handeln kann, die an der Wirklichkeit selber nichts zu ändern im Stande sind. Wenn man, wie Nietzsche in seiner etxremen Skepsis, aus jeder Vereinfachung eine Fälschung, aus jeder Ungenauigkeit einen Irrtum, aus jeder Anmenschlichung eine Lüge macht, so erschwert man das vorliegende Problem um drei kaum lösbare Fragen: erstens wie ein solcher Apparat der Fälschung entstanden sein kann, zweitens wie ein solcher Apparat sich nützlich

erwiesen haben kann, drittens, wie dieser Apparat dann zur Einsicht in seine Fälschung gekommen sein kann.

3. Wir besprechen noch kurz die dritte grosse Hauptthese Nietzsche's: was „Wahrheit“ genannt wird, ist nichts anderes als Zweckmässigkeit im Interesse der Erhaltung der Gattung. Man könnte diesen Satz vielleicht mit der einen Frage beantworten: Wie vermöchte eine Gattung dann im Interesse ihrer Erhaltung solche „Wahrheiten“ erfinden, wie die, dass alle ihre Glieder alt werden und sterben? — Doch wir wollen auf Nietzsche's Gedanken ausführlicher eingehen. Er sagt uns, in der psychologischen Begründung seines Satzes, dass als „wahr“ das bezeichnet wird, was am meisten das Gefühl von Macht und Sicherheit gibt. So gewiss es nun Gedanken gibt, deren gerades Gegenteil ein viel höheres Gefühl von Macht und Sicherheit geben würde, und die dennoch für wahr gehalten werden; so gewiss ein Gedanke seine Fähigkeit, das Gefühl der Macht und Sicherheit zu geben, einbüsst in dem Augenblick, wo er nicht mehr für wahr gehalten wird, so gewiss hat hier Nietzsche das logische Verhältnis des psychologischen Vorgangs umgekehrt. Nicht weil ein Gedanke Macht und Sicherheit gibt, wird er für wahr gehalten, sondern weil er für wahr gehalten wird, gibt er — unter Umständen — ein Gefühl von Macht und Sicherheit. Wenn Nietzsche in etwas anderer Wendung des Gedankens sagt: der Intellekt setzt sein „freiestes Können“ zum Kriterium der Wahrheit, so scheidet er nicht klar zwischen Aktion und Reaktion. Nicht sein freiestes Können, sondern umgekehrt sein stärkstes Müssen setzt der Intellekt zum Massstab der Wahrheit. Die „Wahrheiten“ liegen nicht auf dem Gebiet, wo der Intellekt sich dem Objekt gegenüber frei schaffend bethätigt, sondern gerade auf dem Gebiet, wo er sich vom Objekt bestimmt weiss und erst in abhängiger Weise thätig ist.

Aber auch abgesehen von dieser psychologischen Begründung, wie wollte man den Satz: Wahr = zweckmässig! auch nur

aufstellen, wenn man nicht dabei an eine Wahrheit dächte, die unabhängig ist von der Zweckmässigkeit, und die man für die „wahre“ Wahrheit hält? Was hätte der Satz für einen Sinn. wenn nicht den: Ihr habt etwas Falsches, nämlich eure Zweckmässigkeiten, zur „Wahrheit“ gemacht? Redet nicht Nietzsche selbst, ganz genau diesem Sachverhalt entsprechend, von einer „letzten Wahrheit“, die nicht einzuverleiben ist? Und welchen Weg schlägt Nietzsche ein bei seinem Angriff gegen die Wahrheit? Beweist er uns etwa, dass der Satz: es gibt keine Wahrheit! zweckmässig ist? Nein, er gibt zu, dass der Satz: es gibt eine Wahrheit! sich als zweckmässig erwiesen hat, und sucht nun umgekehrt seinen Satz als einen adäquaten Ausdruck des Thatbestandes, als unabhängig von Zweckmässigkeit zu erweisen. Mit andern Worten: Er leugnet von einer vermeintlichen „Wahrheit“ aus, dass es „Wahrheit“ gibt, und nimmt für diesen Satz — „Wahrheit“ in Anspruch! So erfüllt sich an Nietzsche, wenn auch in anderem Sinn als es der Autor meinte, das Wort: „Wozu Wahrheit! . . . Zarathustra kann nicht anders!“ (XII, 397). —

Der richtige Kern der Anschauungen Nietzsche's ist, dass es für uns Wahrheit nur gibt als Relation zu einem erkennenden Intellekt, und, was damit unmittelbar zusammenhängt, dass der erkennende Intellekt, als die allen einzelnen Denkakten zugrunde liegende Urvoraussetzung, für sich selbst eine nicht weiter ableitbare Gewissheit ist. Eben damit hat aber der Begriff des Gegensatzes das Bürgerrecht im Reiche der Erkenntnis gewonnen, denn ein Sinn, wie es der erkennende Intellekt darstellt, ist eben für uns seinem Wesen nach die Negation des Nicht-seins. Den Gegensatz zwischen Wahrheit und Irrtum zu leugnen, dazu konnte Nietzsche nur durch seine Moralkritik verführt werden. Wird umgekehrt durch das Fehlschlagen seines Angriffes auf erkenntnistheoretischem Gebiet nicht auch für das Gebiet der Moral die Berechtigung des Gegensatzbegriffes wahrscheinlich gemacht? —

Wie sich so jede einzelne der drei grossen Hauptthesen Nietzsche's als unhaltbar erweist, so lässt sich leicht einsehen, dass sie auch unter sich nicht übereinstimmen, dass die zweite These die dritte, und die dritte die zweite aufhebt, und dass sie wiederum beide mit der ersten nicht zu vereinbaren sind. Als in sich zusammenhängende wissenschaftliche Theorie vom Erkennen werden somit Nietzsche's Gedanken über das Erkenntnisproblem keine Zukunft haben.

Nietzsche's Erkenntnistheorie als Ausdruck seiner Persönlichkeit.

Nietzsche's Erkenntnistheorie, wie seine ganze Philosophie, ist ein Rätsel, dessen Lösung seine Persönlichkeit ist. Niemals ist wohl eine Philosophie ein getreueres Widerbild ihres Urhebers am Firmament der Gedanken gewesen, als bei Nietzsche. Wenn wir ihm gerecht werden wollen, müssen wir daher auch dem Personalproblem eingehende Aufmerksamkeit zuwenden.

Lou Andreas-Salomé erzählt uns in ihrer höchst interessanten Studie: „Friedrich Nietzsche in seinen Werken“, wie Nietzsche, als er zuerst von dem Gedanken der ewigen Wiederkehr überfallen wurde, nur mit allen Zeichen tiefsten Entsetzens davon habe sprechen können. Trotz der Abneigung des engsten Nietzsche-Kreises gegen die Verfasserin halten wir diesen Bericht für unverdächtig. Jedenfalls wird uns an dieser einen kleinen Erzählung aus dem Leben Nietzsche's die Eigenart seines Geistes überraschend klar. Seine Grundbegabung war eine ganz ungeheuer feine und vielseitige Sensibilität, sodass jeder Eindruck in seiner Gefühlswelt die stärksten und zartbestimmtesten Wellenkreise um sich zog. Mit welch ausserordentlicher Gewalt ihn oft seine Gedanken „trafen“, hat er selbst uns in dem Bild seines „Philosophen“ geschildert (VII, 269). Die ungemeine stilistische Reizbarkeit, die Mannigfaltigkeit der Worte und Bilder, überhaupt die unglaubliche Fülle der Gedanken und Associationen; die seltene Feinfühligkeit in allen psychologischen Fragen sind Folgen und Zeugnisse dieser geistigen Organisation. Man erinnere sich auch an den vielleicht einzig dastehenden Eindruck, den nach

allen seinen Äusserungen die Musik Wagner's auf ihn gemacht haben muss, sowie an die Thatsache, dass er seine spätere Abneigung gegen sie zuerst physiologisch begründete, nachdem er den übermächtigen Eindrücken nicht mehr gewachsen war. Nur ein Mensch, in dessen eigner Gefühlswelt die Gedanken solche Ereignisse waren, wie bei Nietzsche, konnte auch glauben, dass ein grosser Teil der Menschheit an Lehren wie die „ewige Wiederkehr“ zugrunde gehen würde.

Eben jener kleine Bericht der Frau Salomé zeigt uns aber auch deutlich, dass es weit mehr die Gefühlsstärke eines Eindrucks war, was ihn erregte, als die Wahrheitsmacht desselben. Hier scheint uns die eigentliche Tragik seines Denkerlebens zu liegen, oder auch, wenn man will, das Pathologische seiner Anlage, das, von Anfang an vorhanden, sich stärker und stärker geltend macht. Wissen wir nicht ebenso von ihm, dass die starken Wertgefühle der Freundschaft ihn immer wieder dazu verführten, seine Freunde, entgegen aller Wirklichkeit, zu idealisieren? Sagt er uns nicht selbst, dass ihm Schopenhauer und Wagner weit weniger in Betracht kamen als das, was sie waren, wie als das, was sie ihm wurden? Sind nicht sowohl seine Vorliebe für dichterische Einkleidungen, als seine Unbekümmertheit um Widersprüche und Wandlungen, Winke nach derselben Richtung hin?

Denken wir uns nun hinter dieser geistigen Organisation, bei der die Gefühlsstärke eines Gedankens so viel zu bedeuten hat, eine Welt der stärksten Triebe, den Willen zur Macht in seiner sublimsten Form, als Wille zur Selbständigkeit, Freiheit, Grösse, dann steht der „Granit von geistigem Fatum“ im Denker Nietzsche vor uns, dann schauen wir auch das Geheimnis seiner Erkenntnistheorie. Was Nietzsche öffentlich als Lehren vortrug, war nur ein Oberflächenphänomen zu dieser unterirdischen Welt, ein Bewusstseinstext zu dieser Urmelodie.

Nun verstehen wir, warum er von Anfang an mit Argwohn

nach dem „reinen Erkennen" hinblickte, nun erklären wir's uns, warum er, wie wenige, für das wunderbare Spiel der Affekte, für das ausgedehnte Reich des Unterbewussten, für die tiefen Beziehungen zwischen Körper und Geist ein so feines Verständnis hatte.

Denken wir uns nun einen solchen Organismus, wie den Nietzsche's, ein solches System lebendiger Kräfte, in dem der Subjektpunkt lebhaft „herumspringt", der Aussenwelt gegenübertreten, dann wird er sie immer verschieden empfinden. Und genau das hören wir von Nietzsche, wenn er uns sagt, dass die Aussenwelt sich gegen den jedesmal in uns herrschenden Trieb verschieden abhebt — eine Äusserung, die viel zu charakteristisch ist, um nicht Selbstbeobachtung und Selbstbekenntnis zu enthalten. Auf dem Boden solcher Erlebnisse erwuchs ihm seine Metaphysik der kämpfenden Kräfte, auf diesem Boden auch sein tiefes Mistrauen gegen die subjektiven Faktoren, und gegen das Subjekt selbst.

Ähnlich zeigt sich zum Beispiel ja auch bei dem grossen französischen Psychologen Maine de Biran, dass ein stark wechselndes Gefühlsleben zur Annahme eines subjektiven Ursprungs der Kategorien besonders geneigt macht. Man hat die Tragik im Denkerleben Nietzsche's oft gerade umgekehrt in seinem überaus reizbaren Wahrheitswillen finden wollen, allein — bei aller Ehrfurcht vor seinem hohen, reinen, vornehmen Geist muss es gesagt werden: Nietzsche hat sich selber misverstanden, wenn er jemals glaubte, die „Wahrheit" zu suchen. Wie er von Schopenhauer sagte, nichts sei charakteristischer für seine Philosophie, als dass in ihr der Wille fehle (XV, 39), wie er das Geheimnis der Griechen darin entdeckte, dass ihnen die Sophrosyne der Traum ihrer Sehnsucht war, so war auch bei ihm selbst nach seinem eignen Wort der Mangel das Auge, mit dem er sich sein Ideal ersah (III a, 86). Ein Denker, der von sich sagt: „Wahrheit hiess ich einst alles das, was mir weh

und am wehsten that" (XII, 376), dem ist es eben nicht um Wahrheit zu thun, sondern um Wehthun; und wie sehr das Wehthun nur ein neuer Reiz des Lebens ist, wie sehr am Schmerz die „Urlust perzipiert" wird, in der Tragödie wie im Leben, das hat Nietzsche selbst am tiefsten gewusst. Seine Liebe zum Paradox, zur „Magie des Extrems", wie er's nennt (XV, 454) ist gleichsam das „apollinische" Gegenbild zu diesem dionysischen Willen zum Wehe.

So war Nietzsche selbst der Asket im Gewand des Wahrheitsuchers, von dem er redet. Aber auch der Asket war bei ihm nur Maske; dahinter lebte Dionysos. Nur so wird es uns verständlich, wie sich in ihm der Dienst der Wahrheit und der Zweifel an der Wahrheit vertragen konnten. —

Je stärker sich seine geistige Eigenart entwickelte, je energischer sein Wille zur Macht hervortrat, umso mehr musste er sich auch berufen fühlen zum grossen Reformator der Werte. Die „Umwertung aller Werte" ist auch in seinem Leben nur der Untertitel zum „Willen zur Macht". Er nannte das Ideal, für dessen Sieg er kämpfte, das „Leben", der Glaube an das Leben, das war Nietzsche's „Ewiges Ja". „Oh Zarathustra, du willst, du begehrst, du liebst, darum allein lobst du das Leben" (VI, 158). Aber so sichtbar dieses Idealbild ausgemalt ist mit allen Komplementärfarben seines Leidens, so deutlich zeigen die Umrisse alle Züge der geistigen Organisation Nietzsche's.

Wo er nun diesem Leben Schranken gezogen sah, dahin warf sich die ganze ungestüme Wucht seines Geistes. Hier ist die gemeinsame Wurzel, aus der seine Gegnerschaft gegen das Christentum, seine Kritik der Moral und seine erkenntnistheoretische Skepsis aufblühen. Nicht etwa wachsen Moral und Religion wie Blüten aus seiner theoretischen Philosophie hervor, sondern Moralkritik, Religionskritik, Erkenntniskritik sind die drei Schösslinge einer Wurzel, des Willens zum machtvollen Leben. Nietzsche selbst hat den tiefsten Grund seiner Religionsgegnerschaft ent-

hüllt im „Zarathustra": „Was wäre denn zu schaffen, wenn Götter — da wären?" (VI, 126). In der Moral aber ist der kategorische Imperativ der eigentliche Erzfeind, gegen den gekämpft wird. So erblickte Nietzsche denn auch auf dem erkenntnistheoretischen Gebiet drei Gegner des vollen, freien, mächtigen, schaffenden Lebens; das waren: Die Thatsache einer Gehorsam heischenden Gesetzlichkeit des Denkens, die Thatsache einer Welt unabhängiger Objekte, und die Thatsache eines sich auf den Beziehungen beider allmählich aufbauenden Reiches der „Wahrheit". Gegen diese drei Feinde hat er gekämpft bis aufs Blut. Wie ein Napoleon unter den Denkern bricht er in ihre Reiche ein, genial, gewaltthätig, welteroberungsdurstig. Aber er erlebt es, — und wir haben es mit ihm erlebt, — wie seine drei vereinigten Gegner sich zwar aus unhaltbaren Stellungen vor ihm zurückzogen, aber nur, um ihn in desto unbezwinglicheren zu erwarten.

Wenden wir auf Nietzsche die Methode an, die er uns selbst empfiehlt, nämlich bei den entlegensten Behauptungen eines Philosophen zu fragen: Worauf will er hinaus? (cf. VII, 14), so können wir zusammenfassend von seiner Erkenntnistheorie sagen: Er wollte das Erkennen zu Gunsten des Lebens entwerten.

Somit steht und fällt Nietzsche's Erkenntnistheorie im letzten Grund mit seinem Ideal des „Lebens". Hier aber wird unseres Erachtens das Urteil der Nachwelt unzweifelhaft dahin lauten: Der grosse Kritiker der Décadence ist der typische Dekadent selber gewesen. „Wenn ein Philosoph krank ist, so ist es beinahe schon ein Argument gegen seine Philosophie", hat Nietzsche geschrieben, als er sich vorübergehend gesunder fühlte (Biogr. I, 431). So wenig ein Gesunder das Gut der Gesundheit zu schätzen weiss, so wenig macht der wirklich Lebenskräftige aus dem „Leben" eine Philosophie; seine Frage lautet: Wofür leben? Nietzsche aber, der phänomenal begabte Kranke, der gegen seine Krankheit kämpfte, wie nur ein Held und grosser Charakter

kämpfen kann, schmiedete sich als geistigste und gewaltigste Waffe gegen seine Krankheit — eine Philosophie! Wie er von der Menschheit sagte, sie habe eigentlich ihre Existenzbedingungen als Prädikate des Seins projiziert, so könnte man von ihm sagen, er habe alle seine geistigen und seelischen Existenzbedingungen in die Welt der Gedanken hineinprojiziert als seine Philosophie. Existenzbedingungen aber, sagt Nietzsche selbst „kann man nicht widerlegen: man kann sie nur — nicht haben!“ (XII, 265). —

Doch wenn wir nun zum Schluss dieses Denkerleben befreien von allen individuellen und pathologischen Zügen, blickt uns aus dem Grund desselben ein Problem entgegen, ein ungeheuer ernstes und nachdenkenswertes Problem: Wie verhält sich Erkennen und Leben, Wissen und Schaffen? Wie gestalten wir die Fülle des Erkannten und Gewussten so, dass aus der toten Last ein System lebendiger Kräfte wird? Damit stehen wir vor einem Kulturproblem allerersten Ranges, dem eigentlichen Problem unserer Zeit, dem Problem der Schule, der Universität, der Selbsterziehung, der nationalen Bildung. Nietzsche, mit seiner Fülle schöpferischer Kräfte hineingestellt in eine Zeit, in der viel, allzuviel toter, tötlicher Intellektualismus herrschte, hat schon als Student schwer an diesem Problem gelitten, und eine seiner allerbesten Schriften, die zweite „Unzeitgemässe“, ist mit dem Herzblut dieser inneren Erlebnisse geschrieben.

An allen Wendepunkten seines Lebens taucht dann wieder dies Problem auf. Aber wenn uns auch der Ertrag seines Denkens untersagt, ihn als den Bezwinger des Problems zu begrüssen, wenn uns auch die Eigenart seiner geistigen Organisation verbietet, ihn als den Märtyrer des Problems zu rühmen, so gibt uns doch die machtvolle Grösse und schmerzliche Tragik seines Lebens ein Recht, ihn unter die Wegbereiter und Vorkämpfer einer neuen Kultur zu stellen als einen ihrer gewaltigsten und leidgekröntesten. —

Die Erkenntnistheorie Nietzsche's als philosophie-geschichtliche Erscheinung.

Wir haben den Baum der Erkenntnistheorie Nietzsche's untersucht und ihn nicht geeignet gefunden, der zukünftigen Menschheit wohlthätigen Schatten zu spenden; wir haben den Boden geprüft, auf dem er wuchs, und ihn nicht als gesundes Land bezeichnen können; aber dadurch ist nicht ausgeschlossen, dass wir nicht eine ganze Reihe wertvoller Früchte sollten von diesem Baume pflücken können. Wir fragen also noch: was können wir Positives von der Erkenntnistheorie Nietzsche's lernen?

Ist Nietzsche als Metaphysiker Voluntarist, als Ethiker Naturalist, so reiht er sich mit seiner Erkenntnistheorie ein unter die Skeptiker grossen Stils. Mit vielen Skeptikern teilt er, dass er am Ausgang einer grossen philosophischen Periode erscheint, und als Herold eines freien Lebensideales gegen die Tyrannei der Erkenntnis Protest erhebt. Seine spezielle philosophiegeschichtliche Stellung ergibt sich klar aus zwei mächtigen Geistesrichtungen, die in ihm einen grandiosen Zusammenstoss erleben. Auf der einen Seite ist Nietzsche Epigone der Philosophengeneration Kant-Schopenhauer und erweist sich deutlich als solcher durch seine erkenntniskritischen Neigungen, sowie durch den Trieb, idealistische Systeme aufzustellen, der sich zwischen seinen übrigen Neigungen oft wie ein Atavismus ausnimmt. Auf der anderen Seite strebt ein neuer Geist in ihm empor, der Geist der gewaltig heranwachsenden Naturwissenschaften, deren antimetaphysischer Empirismus und Positivismus von Nietzsche zu extremer Skepsis gesteigert wird.

Skeptiker sind wie Revolutionen und Gewitter: sie gehen vorüber, aber sie reinigen die Luft und brechen neuem Leben Bahn. So ist auch Nietzsche berufen, gleich seinem vielgefeierten Ideal, dem Erzrevolutionär Napoleon, auf seinen Eroberungspfaden Segenspuren zu hinterlassen. Um mit dem Äusserlichsten anzufangen, so haben wir ihn ausführlich genug reden hören, um es zu würdigen, wie sehr er auch auf dem abstrakten Gebiet der Erkenntnistheorie für die grossen Probleme Worte und

Empfindungen zu finden weiss, die das Entzücken denkender Menschen sind, — wie lebensvoll die Gedanken in ihm aufeinanderstossen als „seine Art Ereignisse“ (VII, 269). Ferner: er philosophiert mit dem Hammer, aber dieser Hammer seiner energischen Kritik verkündigt uns mit seinem scharfen Ton wenigstens klar, wo das harte Gestein der grossen Probleme liegt. Wie versteht er es, uns das verwickelte Zusammenspiel der subjektiven und der objektiven Faktoren der Erkenntnis bis zur Verzweiflung anschaulich vorzuführen! Wie weiss er uns den Reichtum der Wirklichkeit vors Auge zu stellen, über die wir ein paar grobe Netze von Kategorien werfen, und damit oft die ganze Fülle eingefangen zu haben meinen! Wie deutlich lässt er uns die letzten Schranken sehen, die aller Erkenntnis gezogen sind! Wie laut ertönt sein Warnungsruf gegen das heimtückische Eindringen falscher Metaphysik, gegen die listigen Intriguen der Sprache, für die der alte Philologe ein besonders geschärftes Auge hatte!

Sagt er uns mit all dem auch nur altbekannte Wahrheiten in besonders eindringlicher Sprache, so hat ihn nun doch die Genialität seiner psychologischen Intuition selbständig zu mancher bemerkenswerten Einsicht geführt. Mögen seine Beobachtungen gleichzeitig oder später auch von anderen gemacht und vielleicht auf experimentellem Weg bestätigt worden sein, sie bleiben doch ein beredtes Zeugnis seines glänzenden Scharfsinns. Dahin rechnen wir seine Kritik des Subjektbegriffes, seine Betrachtungen über das Traumleben, seine Zusammenstellung der Denkgesetze mit den psysiologischen Gesetzen der Sinneswahrnehmung, vor allem aber seine Tiefblicke in die unterbewussten Reiche, seine Ausführungen über die Untrennbarkeit der seelischen Grundfunktionen und seine Erkenntnis der Phänomenalität der inneren Welt.

Doch damit erscheint uns die Bedeutung Nietzsche's als Erkenntnistheoretiker noch keineswegs erschöpft. Er, der energische

Fragesteller, der grosse Tiefenspäher und Vorforderer, scheint uns vielmehr wohl würdig zu sein, in mancherlei Kämpfen der Gegenwart als ein beachtenswerter Rufer im Streit gehört zu werden.

1. Obwohl er selbst, als Metaphysiker, ein idealistisch-voluntaristisches System entworfen hat, in dem gleichsam Schopenhauer und die Naturwissenschaft in der innersten Kammer des Grundwillens Nietzsche's ihre Versöhnung feiern, steht er doch als Erkenntnistheoretiker in einem doppelten Gegensatz zu allem einseitigen Idealismus. Einmal scheint uns seine wunderbare Einsicht in die Komplexität der inneren Welt und in das unauflösbare Zusammenspiel der Grundfunktionen, wie er sie frühzeitig in der Auseinandersetzung mit Schopenhauer gewonnen hat, besonders geeignet, vor aller übereilten Vereinfachung des inneren Thatbestands zu warnen und die einseitige Bevorzugung eines der psychischen Faktoren auf Kosten der übrigen als unrichtig zu erweisen. Wir empfehlen allen Voluntaristen die glänzende Analyse des Willens (Band VII, 28 ff.), in der Nietzsche uns den Willensakt in seiner unglaublichen Kompliziertheit, in seiner untrennbaren Verbindung mit Vorstellen und Fühlen in einleuchtendster Weise schildert. Andererseits scheint uns seine überraschende Einsicht in die Phänomenalität der inneren Welt, in ihre durchgängige „Zurecht-machung" nach demselben Schema, wie wir die Aussenwelt bemeistern, sehr beherzigenswert gegenüber allem unvorsichtigen Vertrauen zur inneren Erfahrung und zu aller ungeprüften Überordnung derselben über die äussere. Sind durch diese beiden Einsichten die Probleme auch ganz wesentlich schwieriger geworden, so ist damit doch lange noch nicht einer müssigen Skepsis die Pforte aufgethan, sondern wir sind nur näher herangeführt an die Macht, die über den Parteien der inneren und der äusseren Erfahrung steht, an die lichte Macht der letzten grossen Denkgesetze, die uns, wie sie uns durch die Irrgänge des vorschnellen Idealismus hindurch

Alle grossen Probleme sind Bergschachte, an deren Pforte die geleuchtet hat, auch weiter leuchten kann auf dem Pfade der Erkenntnis.

2. Der andere grosse Gegensatz, in dem uns der Erkenntnistheoretiker Nietzsche zu stehen scheint, ist der noch immer in naturwissenschaftlichen Kreisen herrschende naive Materialismus. Obwohl seine eigene Erkenntnisgenese sich von den schlechten Methoden des Materialismus vielfach nicht unterscheidet, hat Nietzsche doch den erkenntnistheoretischen Grundfehler des Materialismus sehr früh und sehr klar erkannt, und seine lebensvolle Auseinandersetzung mit dem Objekt, seine kräftige Betonung der Relativität aller Erkenntnis, seine eindruckvolle Hervorhebung der subjektiven Faktoren scheint uns, trotz aller Widersprüche des Systems, viel tiefer zu sein, als jene den Problemen nicht gewachsene Oberflächlichkeit, der die durch die ungeheure Maschinerie des Gehirns hindurch gegangene „Aussenwelt“ ohne weiteres als die verbürgteste Realität selber gilt, aus der das Bewusstsein ohne Rest abzuleiten und zu erklären ist, die alle Elemente, mit denen das Bewusstsein sich die Aussenwelt zurechtlegt, umgekehrt einfach aus der Aussenwelt ins Bewusstsein übergegangen sein lässt und damit die Welträtsel gelöst zu haben glaubt.

3. Ferner scheint Nietzsche, der ehemalige Positivist, selbst als ein grosser Erschütterer des Positivismus betrachtet werden zu können. So berechtigt seine Opposition ist gegen alle falsche Metaphysik, so sehr zeigt doch gerade die Kühnheit seiner Problemstellung, wie am letzten Ende alle Wege in die Metaphysik führen. Die fremde Seele, das eigne Ich, die unmittelbare Gewissheit, die Wahrheit, die Begriffswelt, die Aussenwelt, es sind lauter Probleme, bei denen sich an der Hand von Nietzsche's Gedanken leicht im einzelnen nachweisen lässt, wie mit der blossen Feststellung der Bewusstseinswirklichkeit nicht auszukommen ist, wie wir zu transcendenten Annahmen über das unmittelbar im Bewusstsein Gegebene hinaus unwiderstehlich gedrängt werden.

Metaphysik steht und Wache hält. Der kühne und energische Griff, der unserem Denker zu eigen ist, auch wo er in das Gebiet innerster Thatsachen hineingreift, zeigt uns am einleuchtendsten, wie man unmöglich eine einfache Thatsache aus dem See der inneren Ereignisse herausheben kann, ohne eine Reihe metaphysischer Wurzeln mit emporzuziehen.

4. Das führt uns noch auf einen letzten wichtigen Dienst, den der Erkenntnistheoretiker Nietzsche seiner Zeit zu leisten berufen sein könnte. Wie er sich selbst in unausweichlicher Konsequenz von seiner Religionsgegnerschaft zur Moralkritik und zur erkenntnistheoretischen Skepsis weitergetrieben fühlte, wie er die grossen Werte Philosophie, Moral und Religion miteinander umzustürzen gesonnen war, so scheint uns nun auch sein scharfer, Instinkt-sicherer Blick auf eine thatsächliche Verwandtschaft dieser drei Gebiete des geistigen Lebens hinzuweisen. Mit seinem psychologischen Tiefenspäherauge hat er das unlösliche Wurzelgeflecht gesehen, durch das die drei grossen Bäume, in deren Schatten die Menschheit ruht, unterirdisch mit einander verbunden sind: der Dienst der Wahrheit lässt sich nicht scheiden von Moral und Religion, er verlangt Selbstverleugnung, Treue, Gewissenhaftigkeit, Gerechtigkeit, das heisst Moral; er setzt voraus Zuversicht zum Erkennen, Glaube an irgendwelche Möglichkeit, Notwendigkeit, Nützlichkeit der Wahrheit, das latente Vertrauen zu einem irgendwie vorhandenen Sinn des Daseins, das heisst Religion. Dies hat Nietzsche's tiefer Geist erfasst und eine solche Einsicht adelt ihren Entdecker im Reiche der Geister. Wenn nun Nietzsche diesem dreifachen Dienst der Wahrheit, Religion und Moral gegenüber konsequent die absolute nihilistische Skepsis predigt, so beweist er uns an seinem Denkerbeispiel noch einmal, wie eng die drei Gebiete verbunden sind, indem auch sein negativer Wahrheitskultus, seine Skepsis, verbunden war mit einer Religion, dem Glauben an das Leben, und mit einer Moral, dem Willen zur Macht.

So könnnte jener Professor der Universität Würzburg zu Ehren kommen, von dem uns Nietzsche nach dem Erscheinen der ersten unzeitgemässen Betrachtung nicht ohne eine gewisse gedankenvolle Betroffenheit erzählt: „das Nachdenklichste, auch das Längste über die Schrift und ihren Autor wurde von einem alten Schüler des Philosophen von Baader gesagt, einem Professor Hoffmann in Würzburg. Er sah aus der Schrift eine grosse Bestimmung für mich heraus, — eine Art Krisis und höchste Entscheidung im Problem des Atheismus herbeizuführen, als dessen instinktivsten und rücksichtslosesten Typus er mich erriet" (Biogr. II, 134). So könnte auch Nietzsche selbst richtig geweissagt haben, als er, in eigentümlicher Selbstironie, von der Tugend sagte — wir dürfen es in seinem eigenen Sinn dann auch ausdehnen auf Wahrheit und Religion — es gehe ihr wie den Fürsten: „Erst seit sie angeschossen werden, sitzen sie wieder fest auf ihrem Thron" (XV, 453). —

Wie in der subjektiven Welt der inneren Erlebnisse Vorstellen, Fühlen und Wollen unauflöslich verkettet sind, so sind vielleicht, und möglicherweise sogar im Zusammenhang damit, in der Welt der objektiven Geisteswerte Wahrheit, Religion und Moral untrennbar verbunden. Ist dies der Fall, dann wäre damit auch der Weg gewiesen, das grosse Kulturproblem: Erkennen und Leben! seiner Lösung entgegenzuführen und so den Geist Nietzsche's zu erlösen. —

Lebenslauf.

Am 5. Oktober 1872 zu Dillingen geboren als der Sohn des damaligen evangelischen ständigen Vikars Heinrich Rittelmeyer und seiner Frau Ida, geborenen Enzian, verbrachte ich, nach Versetzung meines Vaters auf eine Pfarrstelle in Schweinfurt, vom Jahre 1874 an meine Jugendzeit in dieser Stadt und besuchte daselbst die Volksschule und in den Jahren 1881—1890 das Gymnasium. Nach bestandenem Absolutorium widmete ich mich dem Studium der Theologie in Erlangen und Berlin, hörte aber auch philosophische Vorlesungen, mit besonderer Freude bei den Herrn Professoren Class und Falckenberg. Nachdem ich im Jahre 1894 die theologische Aufnahmsprüfung bestanden hatte, wurde ich, nach kurzem Militärdienst und nach einer grösseren Studienreise, im September 1895 als evangelischer Stadtvikar nach Würzburg ernannt. In dieser Stellung, von der aus ich im Jahr 1899 die zweite theologische Prüfung bestand, verblieb ich bis zum Herbst 1902. Einen Urlaub, der mir vor Antritt einer Pfarrstelle in Nürnberg von der vorgesetzten Behörde gütigst gewährt wurde, verwendete ich teilweise zur Vollendung der vorliegenden Arbeit, die am 2. Februar 1903 der hohen philosophischen Fakultät der Universität Würzburg als Promotionsschrift eingereicht wurde.

Es ist mir eine ganz besondere Freude, Herrn Professor Dr. Külpe, dem ich die Anregung zu dieser Arbeit und viel fördernde Teilnahme während der Ausarbeitung derselben verdanke, an dieser Stelle auch öffentlich ehrerbietigsten Dank aussprechen zu dürfen.

Friedrich Rittelmeyer.

Druckfehler-Berichtigung.

Seite 75, Zeile 31 lies: nach einem von uns gesetzten Seins-Schema . . . .

Seite 97, Zeile 26 lies: denn ein Sein, wie . . . .

Seite 107, Zeile 1 lies als letzte Zeile der Seite.